

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْفَيْضُ الْحَجَّازِيُّ

شَرْحُ أَرْدُو

الْمُنْتَخَبِ الْحَسَنِيِّ

مصنف

الشيخ الامام حسام الدين محمد بن محمد عمرا الاخسيكسي

متوفى ٦٢٢ هـ



شارح

حضرت مولانا حفظ الرحمن صاحب پالن پوری

استاذ حديث و تفسير اداره دينيات بمبئی

ناشر

تفصیلات

نام کتاب : الفیض الحجازی شرح المنتخب الحسامی

مصنف : علامۃ الشیخ محمد بن محمد حسام الدین اُخسی رحمہ اللہ تعالیٰ

شارح : حضرت مولانا حفظ الرحمن صاحب پالن پوری

کمپیوٹر کتابت : سلمان پالن پوری و محمد پالن پوری سلمہما اللہ تعالیٰ

صفحات :

طباعت :

ملنے کے پتے

« مکتبہ ابن کثیر ممبئی « مکتبہ ملت سہارنپور، یوپی

« فردوس کتاب گھر، ممبئی « مکتبہ علمیہ سہارنپور، یوپی

« محمود اینڈ کمپنی، ممبئی « فرید بک ڈپو، دہلی

انتساب

میں اس ناچیز سعی کو

والدہ محترمہ

کی طرف منسوب کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں جن کی سعی پیہم و جہد مسلسل کا
میرے تعلیمی سفر میں بڑا دخل ہے، اللہ تعالیٰ موصوفہ کی عمر میں برکت عطا فرمائے۔ آمین

اور والد محترم

کی طرف جنہوں نے بے سرو سامانی اور ناسازگار حالات میں بھی میرے لیے
بڑی کد و کاوش کی، اللہ تعالیٰ مرحوم کو غریقِ رحمت فرمائے، اور جنت الفردوس
میں جبکہ عنایت فرمائے۔ آمین۔

اور مادر علمی دارالعلوم کاوسی

کے نام جس کے دامن تربیت میں اکتساب فیض کیا، اور طالب علمانہ زندگی کا بڑا حصہ
گزرا۔

اور مادر علمی دارالعلوم دیوبند

کے نام جس کی عرفان انگیز فضائیں لاکھوں کروڑوں محدثین عظام اور
فقہائے کرام اور عارفین کا ملین کی آماجگاہ بنی۔

اور تمام اساتذہ کرام

کے نام جن کی شفقت و رافت اور محبت پوری نے میرے علمی سفر کو بہت سہل،
آسان اور نفع بخش بنایا۔ اللہ تعالیٰ تمام کوشایان شان جزا عطا
فرمائے اور جو اللہ کو پیارے ہو گئے انہیں غریقِ رحمت فرمائے۔ آمین

طالب دعا: حفظ الرحمن ابن عباس پالن پوری

خادم تفسیر و حدیث و مکاتب قرآنیہ، ممبئی

فہرست مضامین

صفحہ نمبر	عناوین	صفحہ نمبر	عناوین
۲۸	کتاب اللہ کی تیسری تقسیم	۵	دعائیہ کلمات
۲۹	حقیقت کی تعریف	۶	تقریظی کلمات
۲۹	مجاز کی تعریف،	۷	سخنمائے گفتنی
۳۰	حکم کا علت سے اتصال	۸	مقدمہ
۳۲	سبب اور مسبب کا اتصال	۱۰	خطبہ الکتاب
۳۴	مجاز کا حکم	۱۰	اصول شرع چار ہیں
۳۶	حقیقت و مجاز کا جمع ہونا محال ہے،	۱۶	نظم اور معنی کی اقسام
۴۷	مجاز حقیقت کا خلیفہ کس جہت سے ہے؟	۱۷	خاص کی تعریف
۴۹	حقیقت کو ترک کرنے کے پانچ مقامات	۱۷	عام کی تعریف
۵۲	صریح کی تعریف اور اس کا حکم	۱۸	خاص و عام کا حکم
۵۲	کنایہ کی تعریف اور اس کا حکم	۲۰	مشترک و مؤول کی تعریف
۵۸	چوتھی تقسیم اور اس کے اقسام	۲۱	نظم کی دوسری تقسیم اور اس کے اقسام
۵۸	عبارت النص کی تعریف	۲۴	دوسری تقسیم کے مقابل چار قسمیں
۵۹	اشارۃ النص کی تعریف	۲۴	خفی کی تعریف اور اس کا حکم
۶۰	دلالت النص کی تعریف	۲۵	مشکل کی تعریف اور اس کا حکم
۶۳	اقتضاء النص کی تعریف	۲۶	مجمل کی تعریف اور اس کا حکم
۶۵	مقتضی اور مخدوف میں فرق	۲۷	متشابہ کی تعریف اور اس کا حکم

۱۳۷	امر بالشیء اس کی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے
۱۵۱	اسباب شرايح
۱۵۶	عزیمت و رخصت کا بیان
۱۵۶	عزیمت کے اقسام
۱۵۸	سنت کے اقسام و احکام
۱۵۸	نفل شروع کرنے پر لازم ہو جاتا ہے
۱۶۱	رخصت کے اقسام و احکام
۱۶۸	قصر رخصت اسقاط ہے
۱۷۵	سنت کی قسموں کے بیان میں
۱۷۵	مرسل و مسند
۱۷۹	حدیث متواتر اور اس کا حکم
۱۸۰	حدیث مشہور اور اس کا حکم
۱۸۳	خبر واحد اور اس کا حکم
۱۸۵	مخبر میں چار شرطیں
۱۹۳	معروف راوی کی خبر کا حکم
۱۹۶	مجهول راوی کی خبر کا حکم
۲۰۲	طعن مبہم کا حکم
۲۰۲	معارضہ کی بحث
۲۰۲	معارضہ کے احکام
۲۰۶	دو قیاسوں میں معارضہ کا حکم
۲۰۸	خبر اثبات و خبر نفی میں معارضہ

۶۹	وجہ فاسدہ کا بیان
۷۴	مطلق مقید پر محمول ہوگا یا نہیں
۸۹	اسر کی بحث
۸۹	امر کا موجب و وجوب ہے
۹۲	امر کی اقسام
۹۲	امر مقید بالوقت کی اقسام
۹۴	انتقال سببیت میں ائمہ کا اختلاف
۹۹	مقید بالوقت کی دونوں قسموں میں فرق
۱۰۴	مقید بالوقت کی تیسری قسم
۱۰۴	حج کا مشکل ہونا دو طرح سے
۱۰۶	ادا اور قضا کی تعریف
۱۱۰	ادا مشابہ بالقضا
۱۱۸	وجوب ادا اور وجوب قضا میں فرق
۱۲۱	قدرت میسرہ اور ممکنہ میں فرق
۱۲۷	ما موربہ حسن لعینہ کی اقسام
۱۲۷	ما موربہ حسن لغیرہ کی اقسام
۱۳۱	نہی کی بحث
۱۳۱	فتیح لعینہ کی اقسام اور حکم
۱۳۲	فتیح لغیرہ کی اقسام اور حکم
۱۳۴	انفعال حسیہ و شرعیہ کی تعریف
۱۴۰	یوم النحر کے روزہ کا حکم

۲۵۷	شوافع کے متعدد اعتراضات اور ان کے جوابات
۲۶۴	قیاس کا رکن
۲۶۴	عدالت کا بیان
۲۶۴	تاثیر کی چار صورتیں
۲۶۸	تقدیم الاستحسان علی القیاس
۲۷۰	تقدیم القیاس علی الاستحسان
۲۷۲	حکم متعدی وغیر متعدی کا بیان
۲۷۸	قیاس کا حکم
۲۸۱	علل طردیہ کے دفع کرنے کے چار طریقے
۲۸۷	علل مؤثرہ پر نقض وارد کرنے کا بیان
۲۹۰	معارضہ کا بیان
۳۰۰	معارضہ دفع کرنے کے لئے ترجیح کا بیان
۳۰۶	احکام مشروعہ کا بیان
۳۰۶	احکام مشروعہ کے متعلقات کا بیان
۳۰۸	حقوق اللہ کی آٹھ قسمیں
۳۱۱	سبب کا بیان
۳۱۴	مسئلہ تنجیز
۳۱۸	علت کا بیان اور اقسام
۳۲۹	شرط کا بیان
۳۳۵	علامت کا بیان

۲۱۰	ایک قاعدہ کلیہ
۲۱۴	بیان کی اقسام
۲۱۴	بیان کی پانچ قسمیں
۲۱۴	تعلیق و شرط میں اختلاف ائمہ
۲۱۸	مسئلہ استثناء میں اختلاف ائمہ
۲۲۰	استثناء کی اقسام
۲۲۳	بیان ضرورت
۲۲۶	بیان تبدیل
۲۳۰	جواز نسخ کی شرط
۲۳۰	نسخ کی قسمیں
۲۳۲	منسوخ کی قسمیں
۲۳۵	انفال رسول کی قسمیں
۲۴۰	تقلید صحابی میں ائمہ کا اختلاف
۲۴۳	باب الاجماع
۲۴۳	اجماع کے درجات
۲۴۷	کن لوگوں کا اجماع منعقد ہوتا ہے
۲۴۷	اجماع کے بارے میں صحیح مذہب
۲۴۷	صحابہ کے بعد کا اجماع
۲۵۲	باب القیاس
۲۵۲	قیاس کی تعریف
۲۵۲	قیاس کی شرطیں

۳۹۸	ہزل کو باطل کرنے والے امور
۳۹۸	سفہ کا بیان
۴۰۲	خطا کا بیان
۴۰۲	سفر کا بیان
۴۰۴	اکراہ اور اس کی اقسام
۴۰۴	اکراہ کا اثر کب ظاہر ہوتا ہے
۴۱۸	حروف معانی کی بحث
۴۱۸	حروف عطف میں واؤ کی بحث
۴۲۶	حرف عطف فاء اور اس کا حکم
۴۲۷	ثم اور اس کا حکم
۴۲۹	بل اور اس کا حکم
۴۳۱	لکن اور اس کا حکم
۴۳۳	”او“ اور اس کا حکم
۴۳۵	حتیٰ اور اس کا حکم
۴۳۷	حروف جر کی بحث
۴۳۷	باء اور اس کا حکم
۴۳۷	علیٰ اور اس کا حکم
۴۳۸	من اور اس کا حکم
۴۳۸	الیٰ، فی اور ان کا حکم
۴۴۱	حروف شرط کا بیان
۴۴۴	خاتمہ الکتاب

۳۳۷	عقل کا بیان
۳۴۲	اہلیت اور اس کی اقسام
۳۵۱	اہلیت پر پیش آنے والے عوارض
۳۵۱	عوارض سماویہ
۳۵۱	جنون کا بیان
۳۵۳	صغر کا بیان
۳۵۳	عمتہ کا بیان
۳۵۷	نسیان کا بیان
۳۵۷	نیند کا بیان
۳۵۷	بے ہوشی کا بیان
۳۶۰	رقیت کا بیان
۳۶۰	رقیت کے منافی امور
۳۶۳	حلت میں رقیّت سے تنصیف ہوتی ہے
۳۷۱	مرض کا بیان
۳۷۵	حیض و نفاس کا بیان
۳۷۵	موت کا بیان
۳۸۲	عوارض مکتسبہ کا بیان
۳۸۲	جہل کی اقسام
۳۸۲	صاحب الھوی اور باغی کا جہل
۳۸۹	سکر اور اس کی اقسام
۳۹۰	ہزل اور اس کا حکم

دعائیں کلمات

حضرت اقدس مفتی احمد خانپوری دامت برکاتہم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

محکم کرم زید احترامہ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

آج حافظ عبداللہ سلمہ کے ساتھ آپ کا دتی خط اور ساتھ ہی حسامی کی شرح کا مسودہ موصول ہوا، اپنی معذوری اور مشغولی کی وجہ سے مسودہ کا دیکھنا میرے لیے بہت زیادہ مشکل ہے۔ اس لئے اس پر رائے زنی کرنے کے بجائے دعا پراکتفا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ آپ کی اس علمی کاوش کو اپنی بارگاہ میں شرف قبول عطا فرما کر اہل علم خصوصاً طلبہ کو اس سے بیش از بیش فائدہ پہنچائے اور آپ کے حق میں صدقہ جاریہ بنائے اور آئندہ اس نوع کی مزید خدمات کی انجام دہی کی توفیق مرحمت فرمائے۔

فقط والسلام

بندہ

احمد خانپوری

تقریظی کلمات

حضرت اقدس مفتی ابوالقاسم صاحب نعمانی دامت برکاتہم
مہتمم از ہر الہند دارالعلوم دیوبند

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

درس نظامی میں اصول فقہ کی جو کتابیں نصاب کے طور پر شامل ہیں، ان میں حسامی کو بڑی اہمیت حاصل ہے اور نصاب تعلیم میں وقتاً فوقتاً ہونے والی تعدیل و تخفیف کے باوجود حسامی اب بھی مرکزی تعلیمی اداروں میں شامل نصاب ہے۔ اس سے کتاب کی اہمیت اور قدر و قیمت کا اندازہ ہوتا ہے۔ ایک دور میں طلبہ و اساتذہ کے لئے عربی شروح و حواشی کے علاوہ اُردو یا علاقائی زبانوں میں شروحات دیکھنے کو پسند نہیں کیا جاتا تھا، لیکن اب جب کہ نورانی قاعدہ سے لے کر بخاری شریف تک نصاب تعلیم میں شامل ہر کتاب کی اُردو شرح بازار میں دستیاب ہیں، بلکہ ایک ایک کتاب کی متعدد شرح موجود ہیں، ”الْفَيْضُ الْحَاجَزِيُّ شَرْحُ اُرْدُو الْمُنْتَخَبِ الْحَسَامِيِّ“ اس فہرست میں ایک خوشگوار اضافہ ہے، اور ہر شرح کی اپنی کچھ خصوصیات ہوتی ہیں، اس شرح کے مصنف حضرت مولانا حفظ الرحمن صاحب پالنپوری نے بھی اس شرح کے لیے کافی محنت کی ہے، کتاب میں نے چیدہ چیدہ دیکھی ماشاء اللہ شرح بہت سہل اور جامع ہے، اللہ تعالیٰ ان کی محنت کو قبول فرمائیں اور طلبہ کو زیادہ سے زیادہ استفادہ کی توفیق بخشیں۔ (آمین)

ابوالقاسم نعمانی غفرلہ

(مہتمم) دارالعلوم دیوبند

۱۴۳۵ھ / ۶/۱

سخن ہائے گفتنی

آج سے کچھ بیس سال پہلے کی بات ہے، جب احقر کے پاس شمالی گجرات کے ایک معروف ادارہ دارالعلوم چھاپی میں تدریسی خدمت کے دوران منجملہ اور اسباق کے حسامی کا درس بھی تھا، اور کچھ سالوں ذمہ میں رہا، اس وقت ارادہ ہوا تھا کہ حسامی پر کچھ کام کروں، اور کچھ شروع بھی کر دیا تھا — مگر کیا بتاؤں؟

”الْأَمْرُ مَزْهُونٌ بِالْقَدْرِ“ علم الہی میں ہر کام کا ایک وقت مقرر ہے، بعد میں کچھ اعذار اور مجبوریوں کے تحت وہاں سے بمبئی منتقل ہونا پڑا، اور درمیان میں قریب ایک دہائی تعلیم و تدریس سے قنطل رہا، اب تو یہ بات گوشہ خیال میں بھی نہ رہ گئی تھی کہ حسامی پر کچھ کام ہو سکے گا — لیکن واہ رے میرے اللہ کی قدرت! اس نے اس کے ظہور کو اس وقت تک کے لئے مؤخر کر دیا تھا، جس کا علم صرف اسی کو تھا، اس نے حالات کا رخ پلٹا، وہ بے مثال قدرت والا ہے، ذرہ سے پہاڑ کا کام لینا جانتا ہے، کسی نے خوب کہا ہے۔

الْحَقَّتِ الْعَاجِزَ بِالْقَادِرِ

إِنَّ الْمَقَادِيرَ إِذَا سَاعَدَتْ

بلاشبہ تقدیر الہی جب کسی کی مددگار ہو جاتی ہے تو ایک عاجز و بے بس سے قادر کا کام لے لیتی ہے، — حالات یوں بنے کہ بمبئی میں مکاتب قرانیہ کی خدمت کے دوران تدریس درس نظامی کا دور عود کر آیا پھر اشتغال شروع ہوا، اور حسامی بھی درس میں آئی، گویا وہ دیرنیہ آرزو کی تکمیل کا وقت لے آیا۔

الحمد للہ کام شروع کر دیا پھر حج کا سفر مقدر ہوا تو میں نے اس کو سعادت سمجھا کہ اس کا کچھ کام حرم کی مبارک سرزمین میں بھی ہو جائے، تو مختلف مراجع کے ساتھ سفر ہوا، اور الحمد للہ پچیس سے تیس فی صد کام حرم کی ومدنی میں وجود میں آیا۔

میں نے حتی الامکان پوری کوشش کی ہے کہ شرح عام فہم اور آسان انداز میں ہو جس سے حل عبارت اور متعلقہ مباحث اچھی طرح واضح ہو جائیں، اور غیر متعلق مباحث سے میں نے تعرض نہیں کیا ہے، تاکہ طول ممل نہ ہو، لیکن اس میں کس حد تک میں کامیاب ہوں اس کا فیصلہ تو قارئین ہی کے ذمہ ہے، اگر اس میں کوئی خوبی ہے تو وہ اللہ کی طرف منسوب ہے اور خامی ہے تو مجھ سیاہ کار کی طرف اس کی نسبت ہے

پھر اس کے نام کے سلسلہ میں مختلف آراء تھیں مگر بمبئی کے حسامی پڑھنے والے عزیز طلبہ کرام نے متفقہ طور پر اس کام ”الْفَيْضُ الْحَجَازِيُّ شَرْحُ الْمُنْتَخَبِ الْحَسَامِيِّ“ تجویز کیا، تو میں نے ان کی دلجوئی کے لئے — اور چونکہ ایک گونہ حجاز مقدس سے نسبت بھی حاصل ہے — اسی نام کو پسند کیا۔

آخر میں ان تمام دوست و احباب کا اور عزیز طلبہ کا — جن کا تعاون اور سعی کسی بھی درجہ میں اس میں شامل ہے — مشکور و ممنون ہوں، اللہ تعالیٰ ان تمام حضرات کو اجر جزیل عطا فرمائے، اور اس چھوٹی سی سعی کو قبول عام عطا فرمائے، اور مزید دینی خدمات لیتے رہنے کا ہمارے اور ہماری نسلوں کے حق میں فیصلہ فرمائے۔

آمین یا رب العالمین

کتبہ حفظ الرحمن پالنپوری (کا کو سی)

خادم تفسیر وحدیث ادارہ دینیات بمبئی

مقدمہ

کسی بھی فن کو شروع کرنے سے پہلے سات چیزوں کا جاننا ضروری ہے تاکہ اس فن کا آغاز بصیرت کے ساتھ ہو سکے (۱) فن کی تعریف (۲) فن کا موضوع (۳) فن کی غرض و غایت (۴) فن کا درجہ (۵) فن کا حکم (۶) فن کی تدوین (۷) مصنف کے حالات۔

(۱) اصول فقہ کی تعریف:- اصول فقہ مرکب اضافی ہے جو دو جزوؤں پر مشتمل ہے، اصول (مضاف) اور فقہ (مضاف الیہ) ہے پس اصول فقہ میں دونوں جز کی تعریف کا پیش نظر رہنا ضروری ہے، دونوں جز کی الگ الگ تعریف کا نام حد اضافی ہے، اور دونوں کی ایک ساتھ تعریف کرنے کا نام ہے حد لقی ہے۔

اصول فقہ کی حد اضافی:- اصول جمع ہے اصل کی، جس کے لغوی معنی ہے ”مایبنی علیہ غیرہ“ جس پر کسی دوسری چیز کی بنیاد ہو، علم اصول فقہ کو اصول فقہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس پر فقہ کی بنیاد قائم ہوتی ہے۔ دوسرا جز ہے فقہ، فقہ کے لغوی معنی کسی چیز کو کھولنا، واضح کرنا، فقہ اس عالم کو کہتے ہیں جو احکام شرعیہ کو واضح کرے، فقہ کی اصطلاحی تعریف، **هو العلم بالاحکام الشرعیۃ الفرعیۃ من ادلتها التفصیلیۃ**، احکام شرعیہ فرعیہ کو تفصیلی دلائل سے جاننا، جن احکام کا تعلق عمل سے ہوتا ہے ان کو احکام فرعیہ کہتے ہیں، اور جن احکام کا تعلق اعتقاد سے ہوتا ہے ان کو احکام اصلیہ کہتے ہیں۔

اصول فقہ کی حد لقی:- علامہ کمال الدین ابن الہمام نے ”التحریر“ میں یوں تعریف کی ہے **انه ادراک القواعد التي يتوصل بها الى استنبات الفقه** کہ اصول فقہ ان قواعد کے جاننے کا نام ہے جن کے ذریعہ فقہ تک پہنچا جاسکے۔

(۲) اصول فقہ کا موضوع: ادلہ اربعہ (کتاب، سنت، اجماع اور قیاس) ہیں اور احکام کا مجموعہ اصول فقہ کا موضوع ہے، بعض حضرات صرف ادلہ کو موضوع کہتے ہیں، اور بعض صرف احکام کو موضوع کہتے ہیں، مگر پسندیدہ قول پہلا ہے، اور علم فقہ کا موضوع احکام عملیہ مع ادلہ تفصیلیہ ہے، تو علم فقہ اور علم اصول فقہ دونوں کا تو ادلہ پر ہی ہوتا ہے مگر ورود کی حیثیت مختلف ہے کہ ادلہ پر فقہ کا ورود باین حیثیت ہوتا ہے کہ ان سے احکام جزئیہ عملیہ کا استخراج ہو، اور اصول فقہ کا ورود ادلہ پر طریق استنباط و استدلال اور مراتب حجیت کی حیثیت سے ہوتا ہے۔

(۳) اصول فقہ کی غرض و غایت: احکام شرعیہ کو ادلہ تفصیلیہ کے ساتھ جاننا، اور استنباط مسائل کے قواعد کو معلوم کرنا ہے۔

(۴) اصول فقہ کا درجہ و مرتبہ: جس علم کا موضوع جس درجہ کا ہوگا، اسی درجہ و مرتبہ کا وہ علم کہا جائے گا، چنانچہ اصول فقہ کا موضوع کتاب اللہ، سنت، اجماع اور قیاس اور احکام ہیں، یہ سب چیزیں دینی اعتبار سے بلند مرتبہ ہیں، تو اس علم کا درجہ بھی بلند ہے۔

(۵) اصول فقہ کا حکم: اصول فقہ کا حاصل کرنا فرض علی الکفایہ ہے۔

(۶) اصول فقہ کی تدوین: عہد صحابہ میں جہاں دیگر علوم کی تدوین نہیں ہوئی تھی، وہیں اصول فقہ کی بھی تدوین عمل میں نہیں آئی تھی، عہد صحابہ کے بعد اس کی تدوین عمل میں آئی، امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جو علم فقہ کے مدون اول ہیں تو یقیناً آپ نے تدوین فقہ کے وقت اصول فقہ کی بنیاد بھی ڈالی ہوگی، لیکن اس فن میں امام صاحب سے کوئی تحریر نہ ہو سکی، البتہ آپ کے تلامذہ امام ابو یوسف و امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اصول فقہ پر کتابیں لکھی تھیں مگر وہ نایاب ہیں، اس وقت ان کا سراغ لگانا مشکل ہے۔

اصول فقہ پر سب سے پہلی تصنیف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا وہ رسالہ ہے جس میں آپ نے اوامر و نواہی، بیان، اور خبر و نسخ وغیرہ مباحث لکھے ہیں، یہ رسالہ دراصل آپ کی ”کتاب الام“ کا مقدمہ ہے جو فقہ کا سنگ بنیاد سمجھا جاتا ہے۔

دوسری صدی کے آخر اور تیسری صدی کے شروع میں باقاعدہ تصنیف و تالیف کا کام شروع ہو چکا تھا، اور اسی دور میں دو نہایت عمدہ کتابیں ایک ”کتاب المبدل“ اور ”ماخذ الشرع“ شیخ ابو منصور محمد بن محمد ماتریدی متوفی ۲۳۲ھ کی منصفہ شہور پر آئیں، پھر چوتھی صدی میں ”کتاب الاصول“ للشیخ امام ابو بکر جصاص متوفی ۳۵۰ھ اور ”کتاب الذخیرہ“ للشیخ احمد بن حسین معروف بابن برہان فارسی متوفی ۳۵۰ھ تصنیف ہوئیں پھر پانچویں صدی میں دس کتابیں وجود میں آئیں، چھٹی اور ساتویں صدی میں یہ سلسلہ اور آگے بڑھا، اور زیر نظر کتاب ”المنتخب الحسامی“ اسی ساتویں صدی کی تصنیف ہے۔

(۷) مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے حالات: مصنف کا نام محمد بن محمد بن عمر ہے، لقب حسام الدین ہے، اور کنیت ابو عبد اللہ ہے، اُخْیَیْکُف کی طرف منسوب ہوتے ہوئے اُخْیَیْکُف کہے جاتے تھے، اُخْیَیْکُف فرغانہ کا مشہور اور خوبصورت شہر ہے جس کے متعلق صاحب انساب نے لکھا ہے ”کان من انزه بلادھا واحسنھا“ آپ شیخ کامل، امام فاضل، عالم فروغ و اصول اور ماہر جدل و خلاف تھے، محمد بن عمر نو حابازی، محمد بن بخاری اور فخر الدین محمد ابن احمد مایمرغنی جیسے مجتہد علماء نے آپ سے فقہ کی تعلیم حاصل کی ہے۔

تصانیف: آپ کی کتاب ”المنتخب الحسامی“ اصول فقہ کی بہترین، معتبر اور مقبول و متداول کتاب ہے اس کے علاوہ حجتہ الاسلام امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی ”مخوٰی“ کی تردید میں جو کہ امام اعظم کی تشنیع پر مشتمل ہے آپ نے ایک نفیس رسالہ چھ فصلوں پر مشتمل لکھا ہے، جس میں امام غزالی کے ایک ایک قول کی مدلل تردید کی ہے، امام صاحب کے مناقب جلیلہ بھی ذکر کئے ہیں۔

وفات: آپ نے بروز شنبہ ۲۲ / یا ۲۳ ذی القعدہ ۶۴۲ھ میں وفات پائی اور قاضی خاں کے قریب مقبرۃ القضاۃ میں مدفون ہوئے۔

لاش پر عبرت یہ کہتی ہے امیر-- آئے تھے دنیا میں اس دن کے لئے

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

أَمَّا بَعْدُ حَمْدُ اللّٰهِ عَلَى نَوَالِهِ وَالصَّلٰوةُ عَلَى رَسُوْلِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ فَإِنَّ أُصُوْلَ
الشَّرْعِ ثَلَاثَةٌ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَاجْمَاعُ الْأُمَّةِ وَالْأَصْلُ الرَّابِعُ الْقِيَاسُ
الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ هَذِهِ الْأُصُوْلِ

ترجمہ:- بہر حال اللہ تعالیٰ کی اس کی عطا پر حمد و ثنا کے بعد اور اس کے رسول محمد ﷺ اور آپ کی آل پر درود بھیجنے کے بعد پس بے شک شریعت کے اصول تین ہیں کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع امت اور چوتھی اصل وہ قیاس ہے جو انہیں اصول سے مستنبط ہو۔

تشریح:- مصنف نے اپنی کتاب کا آغاز تسمیہ اور تحمید سے کیا ہے، کیونکہ اس میں قرآن کا بھی اتباع ہے اور حدیث رسول پر بھی عمل ہے، حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا **کل امری بال لم یبدأ بسم اللہ فهو ابتر**، ایک حدیث میں بسم اللہ کی جگہ **بحمد اللہ فهو اقطع واجزم** ہے، نیز اسلاف و اخلاف کا معمول بھی یہی رہا ہے۔ **اما بعد:** مصنف نے حدیث کی اتباع میں خطبہ کتاب کا آغاز اما بعد سے کیا ہے، حضور ﷺ اپنے خطبوں میں اس لفظ کو ذکر فرماتے تھے، سب سے پہلے اس کلمہ کا تکلم حضرت داؤد علیہ السلام نے کیا ہے۔

بَعْد: بعد اور قبل زمان و مکان دونوں کے لئے استعمال ہوتے ہیں، زمان جیسے **الْيَوْمُ قَبْلَ الْغَدِ** آج آئندہ کل سے پہلے ہے **الْغَدُ بَعْدَ الْيَوْمِ** آئندہ کل آج کے بعد ہے، مکان جیسے **داری قبل دارک، داری بعد دارک** اس کی باقی تفصیل آپ مختلف جگہ پڑھ چکے ہیں۔

حمد: لغوی معنی تعریف کرنا، اصطلاحی تعریف **هو الثناء باللسان علی جمیل الاختیاری من نعمۃ او غیرھا** حمد کہتے ہیں اختیاری خوبی پر زبان سے تعریف کرنا خواہ وہ نعمت ہو یا غیر نعمت۔

اللہ: اسم علم ہے ذات باری تعالیٰ کا۔

نوال: عطیہ بخش، **الصلوة** لغوی معنی ہے دعا کرنا، اصل میں **صَلَوَة** تھا، واؤ متحرک ماقبل حرف صحیح ساکن ہے تو واؤ کی حرکت ماقبل کو دیدی، **صَلَوَة** ہو گیا، پھر مجاز مرسل کے طریقہ پر **صَلَوَة** کا استعمال ارکان مخصوصہ میں ہونے لگا۔ **صلوة** کی نسبت اللہ کی طرف ہو تو اس کے معنی ہیں رحمت، ملائکہ کی طرف ہو تو معنی ہیں، استغفار، مومنین کی طرف ہو تو معنی ہیں طلب رحمت و دعا، اور **صلوة** طیور سے مراد تسبیح ہے، **رسول** بمعنی مرسل، بھیجا ہوا، رسول اس نبی کو کہتے ہیں جس کو نبی کتاب اور شریعت دے کر اللہ نے بھیجا ہو۔

محمدؐ: اسم مفعول ہے بمعنی تعریف کیا ہوا، محمد اور احمد دونوں رسول اکرم ﷺ کے اسماء گرامی ہیں، دادا نے محمد نام رکھا اور ماں نے احمد، آپ کو زمین میں محمد اور آسمانوں میں احمد سے یاد کیا جاتا ہے، تورات میں آپ ﷺ کا نام محمد اور انجیل میں احمد ہے۔

آلہ: آل کی اصل اہل ہے اس لئے کہ اس کی تصغیر اہیل آتی ہے، بعض کے نزدیک آل اصل میں اول تھا واؤ متحرک ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے الف سے بدل دیا آل ہو گیا۔

آل اور اہل میں فرق یہ ہے کہ آل کا اطلاق اشرف پر ہوتا ہے، خواہ دنیوی اعتبار سے جیسے آل فرعون یا اخروی شرافت ہو جیسے آل محمد، آپ ﷺ کو دونوں اعتبار سے شرافت حاصل ہے، لہذا آپ ﷺ کی آل کو بھی دونوں لحاظ سے شرافت ہوگی، **دوسرا فرق** یہ ہے کہ آل صرف ذوی العقول کے لئے استعمال ہوتا ہے اور اہل دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

تیسرا فرق یہ ہے کہ آل صرف مذکر کے لئے اور اہل مذکر و مونث دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک آل محمد سے وہ لوگ مراد ہیں جن پر صدقہ حرام ہے اور مال غنیمت سے ان کے لئے خمس مقرر ہے، آپ ﷺ کی ازواج مطہرات و اولاد سب آپ کی آل ہیں، بعض کہتے ہیں کہ ہر مومن متقی آپ کی آل ہے واللہ اعلم۔

مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ شریعت کے اصول یعنی ادلہ تین ہیں، کتاب اللہ، سنت اور اجماع امت، مصنف نے **اصول الشرع** کہا اصول الفقہ نہیں فرمایا، کیونکہ کتاب، سنت اور اجماع جس طرح فقہ کے اصول ہیں ایسے ہی علم کلام کے بھی اصول ہیں اور لفظ شرع چونکہ فقہ اور علم کلام دونوں میں عام ہے، اس لئے اصول الشرع فرمایا تاکہ دونوں کو شامل ہو جائے۔

مذکورہ تین اصول کے بعد چوتھی اصل وہ قیاس ہے جو مذکورہ تین اصول و دلائل سے مستنبط ہو، **المستنبط من ہذہ الاصول** کی قید سے اس طرف اشارہ کر دیا کہ یہاں مطلق قیاس مراد نہیں بلکہ قیاس شرعی مراد ہے۔ نیز یہاں **الاصول الرابع** کہہ کر قیاس کو پہلے تین اصول سے الگ بیان کیا، اس لئے کہ قیاس من وجہ اصل ہے، من وجہ فرع ہے برخلاف پہلے تین اصول کے کہ وہ من کل وجہ اصل ہیں۔

أَمَّا الْكِتَابُ فَالْقُرْآنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُولِ الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ الْمُنْقُولُ عَنْهُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ وَهُوَ النَّظْمُ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا فِي قَوْلِ عَامَّةِ الْعُلَمَاءِ

وَهُوَ الصَّحِيحُ مِنْ مَذْهَبِ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لِأَنَّهُ لَمْ يَجْعَلِ النَّظْمَ زِكْنًا لَزِمًا فِي حَقِّ جَوَازِ الصَّلَاةِ خَاصَّةً۔

ترجمہ:- بہر حال کتاب پس وہ قرآن ہے جو رسول ﷺ پر اتارا گیا ہے جو مصاحف میں لکھا ہوا ہے جو آپ ﷺ سے منقول ہے نقل متواتر کے ساتھ، بغیر شبہ کے اور قرآن نظم اور معنی دونوں کے مجموعے کا نام ہے عامۃ العلماء کے قول کے مطابق اور یہی امام ابوحنیفہ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ کا صحیح مذہب ہے مگر امام ابوحنیفہ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ نے نظم کو رکن لازم نہیں قرار دیا ہے نماز کے جواز کے حق میں خاص طور پر۔

تشریح:- مصنف کتاب کی تعریف بیان کر رہے ہیں، اگر قرآن کو علم مانا جائے تو یہ تعریف لفظی ہوگی کیونکہ قرآن کتاب کی بنسبت زیادہ معروف ہے، اور **المنزل** سے حقیقی تعریف کی گئی ہے، یعنی کتاب وہ قرآن ہے جس کو رسول پر اتارا گیا ہے، مصاحف میں لکھا گیا ہے اور رسول اکرم ﷺ سے بغیر شبہ کے تواتر کے ساتھ منقول ہے۔ اور اگر قرآن لغوی معنی میں لیا جائے تو اسم مفعول مَقْرُؤٌ (پڑھا ہوا) یا مَقْرُؤٌ (ملا ہوا) کے معنی میں ہوگا، چونکہ قرآن پڑھی جانے والی کتاب ہے یا اس کی بعض آیات بعض آیات سے ملی ہوئی ہیں تو قرآن مصدر بمعنی اسم مفعول ہو اس وقت قرآن بمنزلہ جنس ہے اور باقی اس کی فصلیں ہیں، جب **المنزل** کہا تو غیر آسمانی کتابیں خارج ہو گئیں، **علیٰ الرسول** کہا تو دوسری آسمانی کتابیں نکل گئیں، **المکتوب فی المصاحف** کی قید سے منسوخ التلاوت آیات قرآن ہونے سے خارج ہو گئیں جیسے **الشیخ والشیخۃ اذا زینا فارجموهما نکالاً من اللہ** اس کا حکم اگرچہ باقی ہے مگر تلاوت منسوخ ہے، اس لئے اس کو مصاحف میں نہیں لکھا گیا، **المنقول عنہ نقلاً متواتراً** کی قید سے وہ قرأتیں نکل گئیں جو متواتر نہیں ہیں جیسے ابی ابن کعب کی قرأت **فعدة من ایام اخر متتبعات بطریق تواتر نہیں ہے**، اور اسی طرح ابن مسعود کی قرأت **فاقطعوا ایمانہما**، اور **بلاشبہ نقلاً متواتراً** کی تاکید ہے۔

تو خلاصہ یہ ہوا کہ کتاب وہ ہے جو پڑھی جاتی ہے، جو اتاری گئی ہے رسول پر، جو لکھی ہوئی ہے مصاحف میں، جو آپ ﷺ سے منقول ہے نقل متواتر کے ساتھ۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قرآن کی یہ تعریف تو صرف لفظ پر صادق آتی ہے، معنی پر صادق نہیں آتی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن صرف لفظ کا نام ہے۔ اور امام ابوحنیفہ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ نے عربی پر قدرت کے باوجود نماز میں فارسی میں قرأت کو جائز قرار دیا ہے، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے، تو اصل حقیقت کیا ہے؟

مصنف نے اس کا جواب دیا کہ قرآن لفظ اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے اور یہی عام علماء کا قول ہے، اور قرآن کی تعریف کی قیودات میں جو اوصاف مذکور ہیں وہ جیسے الفاظ پر صادق آتے ہیں ایسے ہی تقدیراً معانی کے بھی اوصاف ہیں، نیز جب الفاظ پائے جائیں تو معنی خود بخود پائے جائیں گے، کیوں کہ معانی الفاظ کے تابع ہوتے ہیں، البتہ جہاں معنی پائے جائیں تو وہاں الفاظ کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، جیسے اللہ نے کہا **وَانْه لَفِي زَبْرِ الْاَوَّلِينَ** یہ قرآن اگلے صحیفوں میں ہے تو معانی تو ہیں الفاظ نہیں ہیں۔

بہر حال عام علماء کا مسلک یہی ہے کہ قرآن لفظ اور معنی دونوں کا نام ہے، یہی امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے، مگر امام صاحب نے جو جواز صلوة میں الفاظ کو رکھ کر غیر لازم قرار دیا یعنی باوجود قدرت علی العربی کے فارسی میں قرأت کو جائز قرار دیا تو وہ بر بنائے عذر ہے کیونکہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ بحر توحید میں مستغفر فرماتے تھے تو اس خیال سے کہ کہیں نمازی قرآن کی فصاحت و بلاغت میں الجھ کر اصل مقصود یعنی مناجات مع اللہ فوت نہ کرے تو اس وجہ سے فارسی میں قرأت کو جائز قرار دیا ہے، مگر صاحب نامی شارح حسامی نے لکھا ہے امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بعد میں اپنے اس قول سے رجوع فرمایا تھا، اور عامتہ العلماء کی طرح اس بات کے قائل ہو گئے تھے کہ نماز میں فارسی میں قرأت کرنا جائز نہیں ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے۔

وَأَقْسَامُ النَّظْمِ وَالْمَعْنَى فِيمَا يَرْجِعُ إِلَى مَعْرِفَةِ أَحْكَامِ الشَّرْعِ أَرْبَعَةٌ الْأَوَّلُ فِي وَجْهِ النَّظْمِ صَنِيعَةٌ وَلُغَةٌ وَهِيَ أَرْبَعَةٌ

ترجمہ:- اور نظم اور معنی کی اقسام (تقسیمات) اس چیز میں جو راجع ہے شریعت کے احکام کی معرفت کی طرف چار ہیں۔ پہلی تقسیم صنیعہ اور لغت کے اعتبار سے (وضع کے اعتبار سے) نظم کی قسموں کے بارے میں ہے اور وہ چار قسمیں ہیں۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ کتاب اللہ کی تقسیم بیان کر رہے ہیں، یہاں اقسام بمعنی تقسیمات ہیں اور یہ تقسیمات قرآن کے اس حصہ سے متعلق ہے جس کا تعلق احکام شرع کی معرفت سے ہے، ورنہ قرآن کریم تو علوم اور عجائب و غرائب کا منبع ہے، اور یہ چار تقسیمات ہیں جن کے تحت چار چار اقسام ہیں، تو کل سولہ قسمیں ہوں گی مگر دوسری تقسیم میں چار قسموں کے ساتھ ان کے مقابلات بھی چار ہیں اس لئے کل بیس قسمیں ہو گئیں۔

دلیل حصر یہ ہے کہ کتاب اللہ میں صرف معنی سے بحث ہوگی یا صرف لفظ سے، اگر اول ہے تو تقسیم رابع ہے اور اگر ثانی ہے تو لفظ سے بحث لفظ کے استعمال کے لحاظ سے ہے یا دلالت علی المعنی کے لحاظ سے، اگر اول ہے تو تقسیم

ثالث ہے، اور اگر ثانی ہے تو اس میں ظہور و خفا کا اعتبار ہوگا یا نہ ہوگا، اگر اول ہے تو تقسیم ثانی ہے اور اگر ثانی ہے تو تقسیم اول ہے۔

پہلی تقسیم کے تحت چار اقسام ہیں، خاص، عام، مشترک، مؤول اور **دوسری تقسیم** کے تحت چار اقسام ہیں، ظاہر، نص، مفسر، محکم۔ اور ان کے متقابلات بھی چار ہیں خفی، مشکل، مجمل، تشابہ اور **تیسری تقسیم** کے تحت چار اقسام ہیں حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ اور **چوتھی تقسیم** کے تحت چار اقسام ہیں، عبارة النص، اشارة النص، دلالة النص، اقتضاء النص، تو تقسیمات کل چار اور قسمیں کل بیس ہوں گی۔

پہلی تقسیم نظم کی قسموں کے بارے میں صیغہ اور لغت کے اعتبار سے ہے، صیغہ کہتے ہیں لفظ کی وہ خاص شکل اور بناوٹ جو اس کو دوسرے صیغوں سے ممتاز کرے جیسے ضَرْب اور لغت مادہ اور بَیْت کو کہتے ہیں، مگر یہاں صرف مادہ مراد ہے اس لئے کہ بَیْت کے معنی صیغے نے ادا کر دیے، اور **صِیغَةً وَلَغَةً** سے کنایہ وضع مراد ہے، کیونکہ لفظ کی جب وضع ہوتی ہے تو اس میں صیغہ و لغت دونوں ہوتے ہیں — تو گویا مصنف یوں کہہ رہے ہیں کہ پہلی تقسیم نظم کی وضع کے اعتبار سے ہے اور اسکی چار قسمیں ہیں خاص، عام، مشترک، مؤول، آگے سب کی تعریف کریں گے۔

الْخَاصُّ وَهُوَ كُلُّ لَفْظٍ وَضِعَ لِمَعْنَى مَعْلُومٍ عَلَى الْاِنْفِرَادِ وَكُلُّ اِسْمٍ وُضِعَ لِمُسَمًّى مَعْلُومٍ عَلَى الْاِنْفِرَادِ وَالْعَامُّ وَهُوَ كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظِمُ جَمْعاً مِنَ الْمُسَمَّيَاتِ لَفْظاً اَوْ مَعْنًى

ترجمہ:- خاص اور وہ ہر ایسا لفظ ہے جو وضع کیا گیا ہو معنی معلوم کے لئے انفراد کے طریقہ پر اور ہر ایسا اسم ہے جو وضع کیا گیا ہو معلوم ذات کے لئے انفراد کے طریقہ پر اور عام ہر وہ لفظ ہے جو شامل ہو تمام مسمیات کو لفظاً یا معنی۔

تشریح:- مصنف علیہ السلام خاص و عام کی تعریف کر رہے ہیں، خاص ہر وہ لفظ ہے جو وضع کیا گیا ہو معلوم معنی کے لئے انفراد کے طریقہ پر، اور ہر وہ اسم ہے جو وضع کیا گیا ہو ایک معلوم ذات کے لئے۔

وضع: کی قید سے مہمل نکل گیا اور **معلوم** سے مراد اگر معلوم المراد ہے تو اس سے مشترک نکل گیا، اس لئے کہ مشترک معلوم المراد نہیں ہوتا ہے، اور اگر معلوم سے مراد معلوم البیان ہے تو مشترک اس سے نہیں نکلے گا، اس لئے کہ مشترک کے معنی واضح ہوتے ہیں، پھر مشترک **علی الانفراد** کی قید سے نکلے گا، کیونکہ علی الانفراد کا مطلب ہے کہ خاص جس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے وہ معنی دوسرے معنی سے بھی منفرد ہو اور افراد سے بھی منفرد ہو، پس خاص کے معنی چونکہ دوسرے معنی سے بھی منفرد ہوتے ہیں یعنی خاص ایک ہی معنی کو شامل ہوتا ہے، تو اس سے مشترک نکل جائے

گا، کیونکہ مشترک دوسرے معنی سے منفرد نہیں ہوتا ہے، بلکہ ایک سے زیادہ معنی کو شامل ہوتا ہے۔ اور خاص کے معنی چونکہ افراد سے بھی منفرد ہوتے ہیں یعنی بہت سے افراد کو شامل نہیں ہوتے تو اس سے عام نکل جائے گا کیونکہ عام کے معنی افراد سے منفرد نہیں ہوتے بلکہ بہت سے افراد کو شامل ہوتے ہیں۔

یہاں ایک بات ذہن میں رکھیں کہ خاص کے لفظ سے جو خصوص مفہوم ہو رہا ہے وہ تین طرح کا ہے۔

- (۱) **خصوص جنس** یعنی معنی کے اعتبار سے اس کی جنس خاص ہو، اگرچہ اس کا مصداق متعدد ہو جیسے انسان، حیوان (۲) **خصوص نوع** یعنی معنی کے اعتبار سے اس کی نوع خاص ہو، اگرچہ اس کا مصداق متعدد ہو جیسے رجل، امرأة (۳) **خصوص عین** یعنی شخص معین ہو جیسے راشد، خالِد وغیرہ۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں خاص کی دو تعریفیں کی ہیں، اگرچہ پہلی تعریف خاص کی تینوں قسموں کو شامل تھی، مگر خاص کی تیسری قسم خاص العین کے لئے مستقل الگ سے تعریف کی، جو صرف اسی کو شامل ہو، پہلی دو قسموں کو شامل نہ ہو، کیونکہ خاص العین خصوصیت میں ایسا کامل ہے کہ اس میں کسی طرح کی کوئی شرکت نہیں ہے۔

عام کہتے ہیں جو بہت سارے افراد کو شامل ہو لفظاً یا معنی، یعنی عام کے معنی موضوع لہ میں تعدد ہوتا ہے، اس لئے وہ براہ راست افراد پر دلالت کرتا ہے، پھر تعدد دو طرح کا ہے، لفظی تعدد جیسے جمع کے تمام صیغے اور معنی تعدد جیسے من، ما، قوم، رہط وغیرہ۔ بہر حال خاص میں تو حدود و افراد ملحوظ ہوتا ہے اور عام میں تعدد ہوتا ہے، اگر خاص میں کہیں تعدد نظر آئے گا تو وہ معنی موضوع لہ کے افراد و جزئیات کی وجہ سے ہوگا انتہی

وَحُكْمُهُ أَنَّهُ يُوجِبُ الْحُكْمَ فِيمَا تَنَاولَهُ قَطْعًا وَيَقِينًا كَالْخَاصِّ فِيمَا تَنَاولَهُ وَهُوَ الْمَذْهَبُ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ إِلَّا أَنَّهُ إِذَا لَحِقَهُ خُصُوصٌ مَعْلُومٌ أَوْ مَجْهُولٌ كَأَيَّةِ الرِّبَا فِي الْبَيْعِ فَحِينَئِذٍ يُوجِبُ الْحُكْمَ عَلَى تَجَوُّزِ أَنَّهُ يَظْهَرُ الْخُصُوصُ فِيهِ بِتَعْلِيلِهِ أَوْ بِتَفْسِيرِهِ

ترجمہ:- اور عام کا حکم یہ ہے کہ وہ واجب کرتا ہے حکم کو ان تمام افراد میں جن کو وہ شامل ہوتا ہے قطعی اور یقینی طور پر، جیسا کہ خاص ان تمام افراد میں جن کو وہ شامل ہوتا ہے، اور یہی مذہب ہے ہمارے نزدیک، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف، مگر جب کہ عام کو لاحق ہو جائے مخصص معلوم یا مخصص مجہول جیسا کہ آیت ربو ہے بیچ میں، پس اس وقت عام حکم کو واجب کریگا اس بات کے احتمال کے ساتھ کہ تخصیص ظاہر ہو جائے عام میں مخصص معلوم کی علت بیان کرنے کی وجہ سے یا مخصص مجہول کی تفسیر کرنے کی وجہ سے۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ خاص و عام کی تعریف کے بعد اب حکم بیان کر رہے ہیں مگر صرف عام کا حکم بیان کیا ہے اور خاص کے حکم کی طرف صرف اشارہ کر دیا **کاخاص فیما تناولہ** کہہ کر، اس کی وجہ یہ ہے خاص کا حکم جمہور کے نزدیک غیر مختلف فیہ ہے اس لئے صرف اشارہ کر دیا، اور عام کا حکم مختلف فیہ ہے اس لئے اس کو تفصیل سے بیان کیا۔ بہر حال خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مدلول پر قطعی اور یقینی طور پر اس طرح شامل ہوتا ہے کہ اس میں غیر کا احتمال نہیں ہوتا، جیسے **ثلاثہ قروء** میں ثلاثہ خاص ہے، یہ اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہے، ثلاثہ کا اطلاق نہ تین سے کم پر ہوتا ہے نہ تین سے زیادہ پر۔

اور عام کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے تمام افراد میں قطعی اور یقینی طور پر حکم کو واجب کرتا ہے، جس طرح خاص قطعی ہوتا ہے، احناف کا مسلک یہی ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ عام میں توقف کیا جائے گا جب تک کوئی دلیل معین قائم نہ ہو جائے، **یوجب الحکم** کہہ کر مصنف نے اس کی تردید کی، بعض لوگ کہتے ہیں عام اگر واحد کا صیغہ ہے تو ایک پر دلالت کرے گا اور جمع کا صیغہ ہے تو تین پر دلالت کرے گا اور باقی افراد میں توقف ہوگا دلیل قائم ہونے تک، **فیما تناولہ** سے مصنف نے اس کی تردید کر دی، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عام قطعی نہیں بلکہ ظنی ہے، تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے **قطعاً و یقیناً** سے اس قول کی تردید کر دی۔

الاذا الحقہ:- سے مصنف یہ بتا رہے ہیں کہ عام قطعی ہوتا ہے مگر کسی دلیل مخصوص سے عام کے اندر اگر تخصیص ہو جائے تو پھر عام قطعی نہیں رہتا ہے، بلکہ ظنی ہو جاتا ہے، اس وقت وہ صرف حکم کو واجب کرتا ہے مگر اس احتمال کے ساتھ کہ جس دلیل سے پہلے کچھ افراد عام میں سے خاص کئے گئے ہیں، ہو سکتا ہے کہ اس دلیل کے تحت عام کے کچھ افراد بھی آجائیں، اور وہ بھی عام کے حکم سے خارج ہو جائیں جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد **فاقتلوا المشرکین** مشرکین کو قتل کرو، مشرکین عام ہے، تمام مشرکین سے قتال کا حکم ہے، مگر **وان احد من المشرکین استجارک فاجرہ** مشرکین میں سے کوئی پناہ مانگے تو پناہ دے دو، اس کے ذریعہ تخصیص ہوگئی یعنی امن طلب کرنے والے مشرکین سے خارج ہو گئے، ان سے قتال نہیں کیا جائے گا اور نصوص میں اصل علت ہے ہم نے اس کی علت نکالی ”لڑائی سے عاجز ہونا“ لہذا اس علت کی وجہ سے مشرکین میں سے عورتیں، بوڑھے، اپاہج، اندھے اور راہبین سب کی تخصیص ہوگئی یعنی ان سے بھی قتال نہ ہوگا یہ تخصیص معلوم کی مثال ہے۔

الحاصل جب عام میں مخصوص معلوم یا مخصوص مجہول کے ذریعے تخصیص ہو جائے گی تو عام اپنے باقی افراد میں عمل کو واجب کرے گا ظنیت کے ساتھ۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد **احل اللہ البیع و حرم الربو** میں بیع لام استغراق داخل ہونے کی وجہ سے عام ہے، جو تمام بیوع کو حتیٰ کہ ربو کو بھی شامل ہے، پھر **حرم الربو** کہہ کر بیع ربو کی تخصیص کی گئی یعنی

بیع ربو حلال نہیں ہے یہ شخص مجہول ہے کیونکہ ربو کے معنی زیادتی ہے اور یہ معلوم نہیں کہ کون سی زیادتی مراد ہے، یہاں مطلق زیادتی مراد نہیں ہے، کیونکہ بیع بھی زیادتی اور نفع ہی کے لئے مشروع ہوتی ہے، اگر مطلق زیادتی حرام کہیں گے تو بیع کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا، معلوم ہوا کہ کوئی خاص زیادتی مراد ہے پس یہ شخص مجہول کی مثال ہوئی۔ مگر رسول اللہ ﷺ نے چھ چیزوں سے اس کی تفسیر کر دی کہ گہیوں، جو، چھو ہارے، نمک، سونا اور چاندی میں اگر بجنہ بیع کی گئی یا کسی زیادتی کے ساتھ کی گئی تو یہ ربو ہے، پس حضور ﷺ کے تفسیر کرنے کے بعد **حرم الربو** شخص معلوم بن گیا، اور شخص معلوم کی طرح محتمل تعلیل ہو گیا حنفیہ نے قدر و جنس علت نکال کر چاول، مکئی وغیرہ کو بھی چھ چیزوں کے ساتھ لاحق کر دیا، بہر حال عام شخص سے پہلے قطعی ہوگا، تخصیص کے بعد ظنی ہوگا، چاہے شخص معلوم ہو یا مجہول کیونکہ اگر شخص معلوم ہے تو اس کی علت نکال کر عام کے باقی افراد میں بھی تخصیص کا احتمال رہے گا لہذا عام کے باقی افراد میں قطعیت نہیں رہے گی، اور اگر شخص مجہول ہے تو شارع کی طرف سے اس کی تفسیر کے بعد وہ معلوم ہو کر محتمل تعلیل ہو جائے گا۔

وَالْمُشْتَرَكُ وَهُوَ مَا اشْتَرَكَ فِيهِ مَعَانٍ أَوْ أَسَامٍ لَا عَلَى سَبِيلِ الْإِنْتِظَامِ،
وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيهِ بِشَرْطِ التَّامُّلِ لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوهِهِ وَالْمَأْوُلُ وَهُوَ مَا
تَرَجَّحَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ بَعْضُ وُجُوهِهِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ وَحُكْمُهُ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى
إِحْتِمَالِ الْغَلَطِ

ترجمہ:- اور مشترک وہ لفظ ہے جس میں شریک ہوں چند معانی یا چند اسماء نہ کہ شمول کے طریقہ پر، اور مشترک کا حکم اس میں توقف کرنا ہے تامل اور غور و فکر کی شرط کے ساتھ، تاکہ راجح ہو جائیں اس کے بعض وجوہ۔ اور مؤول وہ ہے کہ راجح ہو جائے مشترک میں سے اس کا کوئی ایک معنی غالب رائے سے، اور مؤول کا حکم اس پر عمل کرنا ہے غلطی کے احتمال کے ساتھ۔

تشریح:- وضع کے اعتبار سے نظم کی تیسری قسم مشترک ہے، مشترک اس لفظ کو کہتے ہیں جو چند معانی یا چند اسماء کو شامل ہو، لیکن شمول اور اجتماع کے طریقہ پر نہیں بلکہ بدلیت کے طریقہ پر۔ **ما اشتراك فيه** کی قید سے خاص نکل گیا اس لئے کہ اس میں اشتراک نہیں ہوتا ہے، اور **لا على سبيل الانتظام** کی قید سے عام نکل گیا، اس لئے کہ عام میں شمول اور اجتماع ہوتا ہے، **معانٍ او اسام** سے مشترک کی تقسیم کی طرف اشارہ کیا کہ مشترک کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جس میں معانی کا اشتراک ہوتا ہے جیسے لفظ نمل سیراب ہونے اور پیاسا ہونے کے معنی میں مشترک ہے، اور جیسے لفظ

قرء حیض اور طہر کے معنی میں مشترک ہے، دوم وہ جس میں مسمیات و افراد کا یعنی اعیان خارجیہ کا اشتراک ہوتا ہے جیسے لفظ عین آنکھ، آفتاب چشمہ، گھنٹہ، سونا، کشتی وغیرہ اعیان خارجیہ کے درمیان مشترک ہے۔

مشترک کا حکم یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے، تاکہ اس میں غور و فکر کر کے اس کا کوئی ایک معنی متعین ہو جائے، جب ایک معنی متعین ہو جائے تو اس کو ترجیح حاصل ہوگی اور اسی پر اعتقاد اور عمل واجب ہوگا جیسے لفظ قرء حیض و طہر کے معنی میں ہے، احناف نے غور و فکر کر کے حیض کے معنی مراد لئے، اور شوافع نے طہر کے معنی، پھر مشترک میں جب جن غالب سے ایک معنی متعین ہو گئے تو اب اس کو مؤول کہیں گے، اور مؤول کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل تو واجب ہے مگر غلطی کے احتمال کے ساتھ، یعنی مجتہد کی تاویل سے جو معنی متعین ہوئے ہیں، ہو سکتا ہے کہ وہ معنی صحیح نہ ہو، صحیح دوسرا معنی ہو، پس مؤول مؤجب عمل تو ہے مگر موجب یقین نہیں ہے، اسی لئے اس کا منکر کا فر نہیں ہوگا **ما ترجح من المشترك** مؤول کی تعریف میں مشترک کا لفظ بڑھا کر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ مؤول سے وہ مؤول مراد ہے جو مشترک سے پیدا ہوتا ہے، ورنہ خفی، مشکل، اور مجمل کا بھی جب خفا دور ہو جائے تو اس کو بھی مؤول کہتے ہیں مگر وہ بیان کے اقسام میں سے ہے۔

وَالْقِسْمُ الثَّانِي فِي وُجُوهِ الْبَيَانِ بِذَلِكَ النَّظْمِ وَهِيَ أَرْبَعَةُ الظَّاهِرِ وَهُوَ مَا ظَهَرَ
الْمَرَادُ مِنْهُ بِنَفْسِ الصِّيغَةِ وَالنَّصِّ وَهُوَ مَا اَزْدَادَ وَضُوحًا عَلَى الظَّاهِرِ بِمَعْنَى
فِي الْمَتَكَلِّمِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَانْكُحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَّةَ
وَرُبَاعَ الْآيَةِ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْإِطْلَاقِ نَصٌّ فِي بَيَانِ الْعَدَدِ لِأَنَّهُ سَبَقَ الْكَلَامُ لِأَجَلِهِ

ترجمہ:- اور اسی نظم کی دوسری تقسیم بیان و ظہور کے اقسام میں ہے اور وہ چار ہیں، ظاہر وہ ہے جس کی مراد ظاہر ہو نفس صیغہ سے، اور نص وہ کلام ہے جو بڑھا ہوا ہو وضاحت کے اعتبار سے ظاہر پر، ایسے معنی کے سبب سے جو متکلم میں ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان **فَانْكُحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ** نکاح کرو تم ان عورتوں سے جو تم کو بھلی لگیں، دو دو تین تین چار چار سے، پس بے شک یہ کلام ظاہر ہے نکاح کی اجازت میں، نص ہے عدد کے بیان میں، اس لئے کہ کلام اسی (عدد بتانے) کے لئے چلایا گیا ہے۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ تقسیم اول کے بعد دوسری تقسیم شروع کر رہے ہیں، جس نظم کا تقسیم اول میں ذکر تھا اسی نظم کی دوسری تقسیم معنی کے ظہور کے اعتبار سے ہے، یعنی معنی ظاہر ہے تو ظہور کس انداز کا ہے؟ بہر حال نظم دال علی المعنی کی ظہور کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم، دلیل حصر یہ ہے کہ اگر نظم کے معنی ظاہر

ہے تو یہ دیکھا جائے گا کہ اس میں تاویل و تخصیص کا احتمال ہے یا نہیں، اگر تخصیص و تاویل کا احتمال ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں، کلام اس معنی کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے یا نہیں، اگر کلام اس معنی کو بیان کرنے کے لئے نہیں لایا گیا ہے، تو اس کو ظاہر کہیں گے اور کلام اس معنی کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے تو اس کو نص کہیں گے، اور اگر تخصیص و تاویل کا احتمال نہ ہو تو بھی دو صورتیں ہیں، نسخ و تبدیل کا احتمال ہے یا نہیں، اگر ہے تو مفسر اور نہیں ہے تو محکم کہیں گے، اب سب کی تعریف کر رہے ہیں۔

الظاهر وهو:- ظاہر اس کلام کو کہتے ہیں کہ سننے والے کو سنتے ہی اس کی مراد معلوم ہو جائے یعنی محض صیغہ سے ہی وہ کلام کی مراد سمجھ جائے، بشرطیکہ جس زبان میں کلام کیا جائے وہ اس زبان کو جانتا ہو۔

والنص وهو:- نص اس کلام کو کہتے ہیں کہ جس میں ظاہر سے زیادہ ظہور ہو، کیونکہ اس میں ظہور صیغہ اور لفظ کے علاوہ ایسے سبب سے بھی ہے جو متکلم کی طرف راجع ہے، یعنی متکلم یہ معنی بیان کرنے کے لئے بالقصد یہ کلام لایا ہے، اور ظاہر میں معنی بتانے کے لئے کلام کو بالقصد لایا نہیں جاتا ہے، دونوں کی مثال جیسے **فَانِكْحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلِي وَثَلَاثَ وَرَبَاعَ**، یہ کلام نکاح کے جواز اور مباح ہونے کو بتانے میں ظاہر ہے، کیونکہ کلام کو سنتے ہی اہل زبان یہ بات سمجھ جاتا ہے، اور عدد بتانے میں یہ کلام نص ہے کیونکہ عدد بتانے کے لئے ہی یہ کلام چلایا گیا ہے۔

وَالْمُفَسِّرُ وَهُوَ مَا اُزْدَادَ وَضُوحًا عَلَى النَّصِّ عَلَى وَجْهِ لَا يَنْقُي فِيهِ اِحْتِمَالُ التَّخْصِيصِ وَالتَّأْوِيلِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُونَ وَحُكْمُهُ الْاِيجَابُ قَطْعًا بِلَا اِحْتِمَالٍ تَخْصِيصٍ وَلَا تَأْوِيلٍ اِلَّا اَنَّهُ يَحْتَمِلُ النَّسْخَ فَاِذَا اُزْدَادَ قُوَّةً وَاحْكَمَ الْمُرَادُ بِهِ عَنِ التَّبْدِيلِ سُمِّيَ مُحْكَمًا

ترجمہ:- اور مفسر وہ کلام ہے جو بڑھا ہوا ہو وضاحت کے اعتبار سے نص پر اس طور پر کہ نہ باقی رہے اس میں تخصیص و تاویل کا احتمال جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان **فسجد الملائكة كلهم اجمعون** تمام فرشتوں نے ایک ساتھ سجدہ کیا، اور مفسر کا حکم قطعی طور پر حکم کو ثابت کرنا ہے بغیر تخصیص و تاویل کے احتمال کے مگر یہ کہ مفسر نسخ کا احتمال رکھتا ہے، پس جب بڑھ جائے مفسر قوت کے اعتبار سے اور محکم (مضبوط) ہو جائے اس کی تبدیل سے تو اس کا نام رکھا جائے گا محکم۔

تشریح:- مفسر اس کلام کو کہتے ہیں جس میں نص سے زیادہ وضاحت ہو، نص سے زیادہ وضاحت اس لئے ہوگی کہ اس میں تخصیص و تاویل کا احتمال نہیں رہے گا جبکہ نص میں یہ احتمال ہے، اس کی مثال جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”تمام

فرشتوں نے ایک ساتھ سجدہ کیا، یہ کلام تمام فرشتوں کے سجدہ کرنے کے سلسلہ میں ظاہر ہے، لیکن اس میں تخصیص کا احتمال ہے کہ بعض نے سجدہ کیا ہو، سب نے نہ کیا ہو مگر جب **کلہم** کہا تو یہ نص ہو گیا کیونکہ یہ احتمال ختم ہو گیا اور پہلے سے زیادہ وضاحت ہو گئی، لیکن تاویل کا احتمال ہے کہ سب نے ایک ساتھ نہ کیا ہو، الگ الگ سجدہ کیا ہو، مگر جب **اجمعون** کہا تاویل کا احتمال بھی ختم ہو گیا اور کلام مفسر ہو گیا۔ لیکن مفسر میں نسخ کا احتمال ہوتا ہے مگر احتمال نسخ حضور ﷺ کے زمانے کے ساتھ مختص ہے، آپ ﷺ کے بعد تو سارا قرآن محکم ہے جس میں نسخ و تبدیل کا احتمال نہیں ہے۔

سوال:- یہ کلام مفسر کیسے ہوا یہ تو محکم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ خبر دے رہے ہیں کہ تمام فرشتوں نے ایک ساتھ سجدہ کیا، اور اللہ کی خبر میں نسخ نہیں ہو سکتا ہے، ورنہ باری تعالیٰ پر کذب لازم آئے گا۔

جواب:- اصل کلام نسخ کا احتمال رکھتا ہے البتہ ایک عارض کی وجہ سے یعنی اس کلام کے اللہ تعالیٰ کی خبر ہونے کی وجہ سے یہ احتمال مرتفع ہو گیا۔۔۔ لیکن اس کی بہترین مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد **قاتلو المشركين كافة** ہے کہ تمام مشرکین سے قتال کرو، یہ کلام از قبیل حکم ہے، از قبیل خبر نہیں ہے، لہذا اس میں نسخ کا احتمال ہے۔

مفسر کا حکم یہ ہے کہ اس سے جو حکم ثابت ہوگا وہ قطعی اور یقینی ہوگا، اس میں نہ تخصیص کا احتمال ہوگا نہ تاویل کا، لہذا مفسر سے ثابت ہونے والے حکم کا اعتقاد کرنا بھی واجب اور عمل بھی واجب ہوگا۔

الا انه يحتمل النسخ:- مگر یہ کہ منسوخ ہونے کا احتمال رکھتا ہے، لیکن یہ خیال رہے کہ احتمال نسخ حضور ﷺ کے زمانے تک تھا، آپ ﷺ کے بعد تو نسخ کا احتمال بھی ختم ہو گیا، لہذا مفسر محکم لغیرہ ہوگا، کیونکہ نسخ بذریعہ وحی ہوتا ہے اور آپ ﷺ کے بعد وحی کا سلسلہ منقطع ہو گیا۔

فاذا ازداد قوة:- محکم کی تعریف کر رہے ہیں، محکم اس کلام کو کہتے ہیں جس کی مراد مفسر سے زیادہ قوی اور مضبوط ہو اور اس میں نسخ و تبدیل کا بھی احتمال نہ رہے، جیسے **ان الله بكل شئ عليم، الجهاد ماض الى يوم القيمة**، جہاد قیامت تک چلتا رہے گا، ان دونوں میں کسی نسخ و تبدیل کا احتمال نہیں ہے۔

فائدہ:- نسخ و تبدیل کا احتمال نہ ہونے کی دو صورتیں ہیں (۱) ایک یہ کہ کلام اپنی ذات میں ہی نسخ کو قبول نہ کرے، جیسے آیات توحید، آیات صفات باری تعالیٰ (۲) دوم یہ کہ رسول اللہ ﷺ کے پردہ فرمانے کے بعد نسخ کا احتمال ختم ہو گیا ہو، پہلی صورت کو محکم لعینہ اور دوسرے کو محکم لغیرہ کہیں گے۔

وَأَمَّا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ فِي مُوجِبِ هَذِهِ الْأَسَامِي عِنْدَ التَّعَارُضِ أَمَّا الْكُلُّ

فَيُوجِبُ ثَبُوتَ مَا انْتِظَمَ يَقِينًا

ترجمہ:- اور ظاہر ہوگا تفاوت ان اقسام کے موجب (حکم) میں تعارض کے وقت، بہر حال تمام اقسام پس واجب کرتی ہیں اس چیز کے ثبوت کو جس کو یہ اقسام شامل ہیں یقین کے درجہ میں۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ مذکورہ چاروں اقسام حکم کو قطعی اور یقینی طور پر واجب کرتی ہیں، البتہ ان چاروں کے حکم میں تعارض کے وقت فرق ظاہر ہوگا، اس وقت اعلیٰ پر عمل کریں گے ادنیٰ کو چھوڑ دیں گے، یعنی ظاہر اور نص میں تعارض ہو تو نص پر عمل کریں گے کیونکہ یہ ظاہر سے اعلیٰ ہے، اور اگر نص اور مفسر میں تعارض ہو تو مفسر پر عمل کریں گے کیونکہ یہ نص سے اعلیٰ ہے اور اگر مفسر اور محکم میں تعارض ہو تو محکم پر عمل کریں گے کیونکہ یہ مفسر سے اقویٰ ہے۔

ظاہر نص کے درمیان تعارض کی مثال:- اَجَلٌ لَّكُمْ مَّا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَنْتَفِعُوْا آیت کے ظاہر سے معلوم ہو رہا ہے کہ محرمات مذکورہ کے علاوہ جتنی عورتوں سے چاہو نکاح کرو، چار کی قید نہیں ہے، اور **فَاَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّنْیَ وَثَلْتُ وَرَبَّاعٍ** — یہ آیت نص ہے عدد بتلانے میں کہ چار سے زیادہ نہیں کر سکتے — لہذا اس پر عمل ہوگا اور پہلی آیت کے ظاہر کو چھوڑ دیں گے۔

نص اور مفسر میں تعارض کی مثال:- المستحاضة تتوضا لكل صلوۃ - اس حدیث کے نص سے معلوم ہو رہا ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کے لئے وضو کرے گی، جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے اور دوسری حدیث المستحاضة تتوضا لوقت كل صلوۃ - اس حدیث میں لفظ وقت صراحت کے ساتھ ہے، لہذا یہ حدیث مفسر ہوگی، تو نص اور مفسر میں تعارض ہوا لہذا مفسر پر عمل ہوگا، اور ہر نماز کے وقت کے لئے وضو ضروری ہوگا جیسا کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے، اور یہی امام صاحب کا مستدل ہے۔

مفسر اور محکم میں تعارض کی مثال:- وَأَشْهَدُوا اَدْوٰی عَدَلٍ مِنْكُمْ - اس آیت کے مفسر سے یہ بات معلوم ہو رہی ہے کہ محدود فی القذف کی گواہی قبول کی جائے، کیوں کہ حد قذف لگنے کے بعد اسے توبہ کر لی تو عادل ہو گیا، اور دوسری آیت **وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا** — یہ آیت محکم ہے جو تقاضہ کرتی ہے کہ محدود فی القذف کی گواہی کبھی قبول نہیں کی جائے گی، چاہے توبہ کر لے، تو مفسر اور محکم میں تعارض ہو گیا، محکم پر عمل ہوگا، مفسر کو چھوڑ دیں گے۔

وَلِهٰذِهِ الْاَسَامِیْ اَصْدَادٌ تُقَابِلُهَا فَضِدُّ الظَّاهِرِ الْخَفِیُّ وَهُوَ مَا خَفِيَ الْمُرَادُ مِنْهُ
بِعَارِضٍ غَیْرِ الصَّیْغَةِ بِحَیْثُ لَا یَنَالُ اِلَّا بِطَلَبِ کَاۤیَةِ السَّرْقَةِ فَاِنَّهَا خَفِیَّةٌ فِی حَقِّ
الطَّرَافِ وَالنَّبَاشِ لِاخْتِصَا صِهَمَا بِاسْمِ اٰخَرٍ یُعْرِفَانِ بِهِ وَحُكْمُهُ النَّظَرُ فِیْهِ

لِيَعْلَمَ أَنَّ اخْتِفَاءَهُ لِمَزِيَّةٍ أَوْ نُقْصَانٍ فَيُظْهِرُ الْمُرَادَ مِنْهُ

ترجمہ:- اور ان اقسام کی کچھ اضداد ہیں جو ان کے مقابل ہیں، پس ظاہر کی ضد خفی ہے، اور خفی وہ کلام ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے، اس طور پر کہ نہ حاصل کی جاسکے مراد مگر طلب سے جیسے آیت سرقہ کہ وہ خفی ہے جیب کترے اور کفن چور کے حق میں، ان دونوں کے خاص ہونے کی وجہ سے دوسرے نام کے ساتھ جس سے وہ پہچانے جاتے ہیں، اور خفی کا حکم اس میں غور و فکر کرنا ہے، تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کا خفاء معنی کی زیادتی کی وجہ سے ہے یا کمی کی وجہ سے، کہ ظاہر ہو جائے اس کی مراد۔

تشریح:- مذکورہ چار قسموں ظاہر، نص، مفسر، محکم میں جس طرح ظہور کے درجات ہیں۔ کم، زیادہ ہونے کے، اسی طرح ان کے مقابل جو چار قسمیں ہیں خفی، مشکل، مجمل، تشابہ، ان میں خفاء کے درجات ہیں، یعنی خفاء میں کمی بیشی ہے، مصنف علیہ السلام ان سب کی آگے تعریف کر رہے ہیں۔

خفی کی تعریف:- ظاہر کی ضد خفی ہے، اور خفی وہ کلام ہے جس کی مراد صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو، صیغہ میں خفاء نہ ہو، کیونکہ اگر صیغہ میں خفا ہوگا تو خفا بھاری ہو جائے گا، پھر یہ مشکل و مجمل ہو جائے گا، اور وہ ظاہر کے مقابل میں نہ رہے گا، اور یہ کسی عارض کی وجہ سے جو خفا ہے وہ تھوڑی طلب اور جستجو سے دور ہو جائے گا، جیسے **السارق والساقا فاقطعوا ايديهما**، یہ آیت چور کے ہاتھ کاٹنے میں تو ظاہر ہے، مگر طرار اور نباش یعنی جیب کتر اور کفن چور کے بارے میں خفی ہے، اور خفا صیغہ سے نہیں، بلکہ ایک عارض کی وجہ سے آیا ہے، وہ یہ کہ عرف میں ان کو سارق نہیں کہا جاتا ہے، بلکہ یہ دوسرے ناموں سے پہچانے جاتے ہیں، طرار اور نباش کے نام سے جانے جاتے ہیں، اس لئے خفا ہو گیا کہ آیا یہ سارق کے حکم میں آئینگے یا نہیں، مگر ہم نے تھوڑا غور کیا کہ سرقہ کہتے ہیں غیر کے محفوظ مال کو محفوظ جگہ سے لینا، اب دیکھا کہ طرار میں یہ بات زیادتی کے ساتھ پائی جاتی ہے، کیونکہ وہ تو محافظ کی بیداری کی حالت میں مال لیتا ہے، اور نباش میں یہ معنی کمی کے ساتھ ہے کیونکہ وہ مال غیر محفوظ کو لیتا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ طرار میں جب چوری کے معنی زیادتی کے ساتھ ہے تو اس کا ہاتھ بدرجہ اولیٰ کاٹا جانا چاہیے، اور نباش میں کمی کے ساتھ ہے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ اس کو سارق نہیں کہیں گے خفی کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی آدمی اپنا حلیہ بدلے بغیر کسی جگہ چھپ جائے تو طلب و جستجو سے یہ مل جائے گا۔

وَصِدُّ النَّصِّ الْمُسْكِلُ وَهُوَ مَا لَا يَنَالُ الْمُرَادُ مِنْهُ إِلَّا بِالتَّأَمُّلِ فِيهِ بَعْدَ الطَّلَبِ

لِدُخُولِهِ فِي أَشْكَالِهِ وَحُكْمُهُ التَّأَمُّلُ فِيهِ بَعْدَ الطَّلَبِ

ترجمہ:- اور نص کی ضد مشکل ہے، اور مشکل وہ کلام ہے جس کی مراد حاصل نہ ہو سکے مگر اس میں تامل کے ذریعہ طلب کے بعد، اس کے داخل ہونے کی وجہ سے اپنے ہم شکلوں میں، اور مشکل کا حکم اس میں تامل کرنا ہے طلب کے بعد۔

تشریح:- مشکل اس کلام کو کہتے ہیں جس میں خفا خفی سے زیادہ ہو، اور اس کی مراد حاصل کرنے کے لئے اول طلب پھر تامل کی ضرورت پڑے گی، طلب اور تامل کے بعد مراد حاصل ہوگی، مشکل کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی آدمی اپنی بیعت اور لباس بدل کر اپنے ہم شکل لوگوں کے ساتھ چھپ گیا، تو پہلے اس کو ڈھونڈنا پڑے گا، پھر اس کے ہم شکل لوگوں سے ممتاز کرنے کے لئے غور و فکر کرنا پڑے گا، ایسے ہی مشکل چونکہ اس کا معنی مرادی دوسرے معانی کے ساتھ گھلا ملتا رہتا ہے، تو پہلے اس کے تمام معانی طلب کریں گے، پھر غور و فکر کریں گے کہ یہاں کون سے معنی مراد ہیں۔

جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد **فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتُمْ**۔ انی مشکل ہے، پہلے اس کے معانی طلب کئے تو انی کبھی من این کے معنی میں ہوتا ہے جیسے **قال يَمْرِيَمُ انِي لَكَ هَذَا**۔ یہاں انی بمعنی من این ہے اور کبھی انی کیف کے معنی میں ہوتا ہے جیسے **انِي يَكُونُ لِي غَلَامٌ**، یہاں انی بمعنی کیف ہے، اب یہاں کون سے معنی مراد ہیں؟ اشتباہ ہو گیا، من این کے معنی میں لیتے ہیں تو مطلب بیویوں کے پاس آؤ جدھر سے چاہو، قبل میں یاد بر میں، تو اس سے لواطت کی حلت ثابت ہوتی ہے، اور دوسرے معنی کا مطلب ہوتا ہے جس طرح چاہو، آؤ یعنی بیٹھ کر، لیٹ کر یا کھڑے ہو کر۔ اب یہاں کون سے معنی مراد ہیں؟ اس کے لئے ہم نے غور کیا تو معلوم ہوا کہ انی بمعنی کیف ہے یعنی قبل میں جس طرح چاہو آؤ، اور غور کرنے سے یہ معنی اس طرح معلوم ہوئے کہ اللہ نے عورتوں کو حرث (کھیتی) کہا، **نساءكم حرث لكم**، اور محل حرث قبل ہے نہ کہ دبر، کیونکہ وہ تو محل فرث ہے، لہذا غور و فکر سے یہ معنی طے ہو گئے کہ قبل میں جس طرح چاہو آنے کی اجازت ہے، دبر میں قطعاً اجازت نہیں ہے۔

وَضِدُّ الْمُفَسِّرِ الْمُجْمَلِ وَهُوَ مَا اُزْدَحِمَتْ فِيهِ الْمَعَانِي فَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهِ

اِسْتَبَاهَا لَا يَدْرِكُ إِلَّا بَيَانٌ مِنْ جِهَةِ الْمُجْمَلِ كَايَةِ الرِّبَا، وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيهِ

عَلَى اِعْتِقَادِ حَقِّيَّةِ الْمُرَادِ بِهِ اَلِي اَنْ يَأْتِيَهُ الْبَيَانُ

ترجمہ:- اور مفسر کی ضد مجمل ہے اور مجمل وہ کلام ہے جس میں جمع ہو جائیں بہت سے معانی، پس اس کی وجہ سے مراد ایسی مشتبہ ہو جائے کہ جس کو نہ جانا جاسکے مگر مجمل کی طرف سے بیان کے ذریعہ جیسے آیت ربو اور مجمل کا حکم اس میں توقف کرنا ہے اس کی مراد کے حق ہونے کے اعتقاد کے ساتھ یہاں تک کہ آجائے اس کے پاس بیان۔

تشریح:- مجمل اس کلام کو کہتے ہیں کہ جس میں بہت سارے معانی جمع ہوں اور اس کی وجہ سے مراد ایسی مشتبہ ہو جائے کہ نہ صیغہ سے معلوم ہو سکے، نہ طلب و تامل کے ذریعہ، بلکہ جب تک شارع یا مجمل کی طرف سے بیان نہ آجائے، اس کی مراد معلوم نہیں ہو سکتی، مجمل کی مثال اس آدمی کی طرح ہے جو اپنی ہیئت اور لباس بدل کر اور وطن چھوڑ کر لوگوں میں گھل گیا ہو، تو لوگوں سے پوچھے بغیر اس کا پتہ نہیں مل سکتا، ایسے ہی مجمل میں مجمل کی طرف سے جب تک بیان نہیں آئے گا اس کی مراد نہیں معلوم ہو سکتی ہے، — اس کی مثال جیسے **حرم الربو** — ربو کے معنی زیادتی مگر کونسی زیادتی؟ کیونکہ ہر زیادتی حرام نہیں ہے، ورنہ بیچ کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا، پس ربو اپنے مرادی معنی کے لحاظ سے مجمل ہے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چھ چیزوں سے اس کی مراد واضح کر دی گئی ہیں، جو، کھجور، نمک، سونا، چاندی، ان چھ چیزوں میں ہم جنس کے ساتھ بیچ ہو تو برابر ہی ہو اور قبضہ بھی اسی وقت ہو، اگر کسی جانب میں زیادتی ہوئی تو یہ ربو ہے، تو ربو مجمل تھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بیان سے اس کی مراد معلوم ہو گئی، پھر مجتہدین نے تامل اور غور و فکر کر کے ربو کی علت نکالی، احناف کے نزدیک قدر مع الجنس علت ہے، شوافع کے نزدیک طعم و شمنیت اور مالکیہ کے نزدیک ادخار و اقتیات — کیونکہ چھ چیزوں میں ربو کا حکم مؤول ہے اور چھ چیزوں کے علاوہ میں مشکل ہے، اور مشکل میں چونکہ غور و فکر کی ضرورت پڑتی ہے لہذا علماء نے غور و فکر سے مذکورہ بالا علتیں نکالی۔

دوسری مثال جیسے لفظ صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم وغیرہ بہت سارے معانی میں استعمال ہوتے ہیں، شریعت میں ان الفاظ کے مرادی معنی کیا ہیں؟ یہ معلوم نہیں ہے، تو یہ الفاظ مجمل ہو گئے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم کے مرادی معنی یعنی مخصوص عبادت ہونا معلوم ہو گیا۔

مجمل کا حکم یہ ہے کہ مجمل کی طرف سے بیان آنے سے پہلے یہ اعتقاد رکھنا واجب ہے کہ اس کی جو بھی مراد ہے وہ حق ہے۔

وَصِدُّ الْمُحْكَمِ الْمُتَشَابِهِ وَهُوَ مَالًا طَرِيقٌ لِدَرْجِهِ أَصْلًا حَتَّى سَقَطَ طَلَبُهُ

وَحُكْمُهُ، التَّوَقُّفُ فِيهِ أَبَدًا عَلَى إِعْتِقَادِ حَقِيقَةِ الْمُرَادِ بِهِ

ترجمہ:- اور محکم کی ضد متشابہ ہے اور متشابہ وہ کلام ہے جس کو جاننے کا بالکل کوئی راستہ نہ ہو، حتیٰ کہ اس کی طلب ساقط ہو جائے، اور متشابہ کا حکم اس میں توقف کرنا ہے ہمیشہ اس کی مراد کے حق ہونے کے اعتقاد کے ساتھ۔

تشریح:- محکم کی ضد متشابہ ہے، محکم ظہور اور قوت میں ایسے اعلیٰ درجہ کا ہوتا ہے کہ اس میں نسخ کا بھی احتمال نہیں ہوتا ہے، تو اس کی ضد متشابہ بھی خفا میں ایسے اعلیٰ درجہ کا ہوتا ہے کہ اس کے خفاء کو دور کر کے اس کی مراد معلوم ہونے کا

کوئی راستہ ہی نہیں ہے، اور اس کے بیان کی امید بھی منقطع ہو جاتی ہے، متشابہ کی مثال اس آدمی کی سی ہے جو ہیئت و لباس بدل کر پردیس میں گم ہو گیا، اس کے ہم عصر لوگ بھی سارے ختم ہو گئے، اب اس کے ملنے کی کوئی امید ہی نہیں، ایسے ہی متشابہ کہ اس کے بیان کی امید ہی نہیں رہتی حتیٰ کہ طلب بھی ساقط ہو جاتی ہے۔

متشابہ کی دو قسمیں ہیں (۱) جس کے معنی ہی معلوم نہ ہوں، نہ لغوی معنی، نہ مرادی معنی جیسے حروفِ مقطعات۔
(۲) جس کے لغوی معنی تو معلوم ہوں، مرادی معنی معلوم نہ ہوں جیسے **يَدُ اللَّهِ، وَجْهُ اللَّهِ، الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ** استوی وغیرہ، ان کے لغوی معنی تو معلوم ہے مگر مراد معلوم نہیں ہے۔

متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اس میں توقف کریں گے، اور یہ اعتقاد رکھیں گے کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی جو بھی مراد ہے وہ حق ہے، خود اس کے کوئی معنی نکالنے کی کوشش نہیں کریں گے۔

وَالْقِسْمُ الثَّالِثُ فِي وَجُوهِ اسْتِعْمَالِ ذَلِكَ النَّظْمِ وَجَرَيَانِهِ فِي بَابِ الْبَيَانِ وَهِيَ اَرْبَعَةُ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَالصَّرِيحِ وَالْكِنَايَةِ۔

ترجمہ:- اور تیسری تقسیم بیان معنی کے باب میں اس نظم کے استعمال اور اس کے جاری ہونے کی قسموں میں ہے اور وہ چار ہیں حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ۔

تشریح:- کتاب اللہ کی چار تقسیموں میں سے دو بیان ہو چکیں، تیسری تقسیم شروع کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ لفظ جو معنی پر دلالت کرتا ہے اس کی تیسری تقسیم اس لفظ کے استعمال اور اس کے جریان کے اعتبار سے ہے، استعمال یعنی وہ لفظ معنی موضوع لہ میں، مستعمل ہے یا معنی غیر موضوع لہ میں، اول حقیقت اور ثانی مجاز ہے، اور جریان کا مطلب ہے کہ وہ لفظ بیان و ظہور معنی کے باب میں کس طرح جاری ہے، بیان معنی میں انکشاف و وضوح ہے یا استتار ہے، اول صریح اور ثانی کنایہ ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے استعمال اور جریان دو لفظ ذکر کئے، حالانکہ صاحب منار وغیرہ نے استعمال کے لفظ پر اکتفا کیا ہے، جریان کا اضافہ نہیں کیا ہے، مصنف نے یہ اضافہ ایک اشکال سے بچنے کے لیے کیا ہے کہ ان چار قسموں یعنی حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ میں تباہی نہیں ہے بلکہ صریح اور کنایہ حقیقت کے ساتھ بھی جمع ہو جاتے ہیں اور مجاز کے ساتھ بھی، یعنی حقیقت صریح، حقیقت کنایہ اور مجاز صریح، مجاز کنایہ، حالانکہ ایک تقسیم کے اقسام میں تباہی ہونا چاہیے، اقسام آپس میں جمع نہ ہونی چاہئیں، تو اس اشکال سے بچنے کے لئے، استعمال اور جریان دو لفظ استعمال کئے، اور فرمایا کہ یہ چار اقسام ایک تقسیم کی نہیں ہیں، بلکہ دو تقسیم کی ہیں، ایک استعمال لفظ کی تقسیم ہے جس کی دو قسمیں حقیقت و مجاز ہیں اور

دوسری جریان لفظ کی تقسیم ہے جس کی دو قسمیں صریح اور کنایہ ہیں، جب دو الگ الگ تقسیم ہے تو صریح و کنایہ کا حقیقت و مجاز کے ساتھ جمع ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہے، آگے حقیقت و مجاز کی تعریف کر رہے ہیں۔

فَالْحَقِيقَةُ اسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ اُرِيدَ بِهِ غَيْرُ
مَاوُضِعَ لَهُ لِاتِّصَالِ بَيْنَهُمَا مَعْنًى كَمَا فِي تَسْمِيَةِ الشَّجَاعِ اَسَدًا وَالْبَلِيدِ
حِمَارًا اَوْ ذَاتَا كَمَا فِي تَسْمِيَةِ الْمَطَرِ سَمَاءً وَاِلْتِصَالِ سَبَبًا مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ وَهُوَ
نَوْعَانِ

ترجمہ:- پس حقیقت نام ہے ہر اس لفظ کا جس سے مراد لیا جائے وہ معنی جس کے لئے لفظ وضع کیا گیا ہے، اور مجاز نام ہے ہر اس لفظ کا جس سے مراد لیا جائے اس معنی کے علاوہ جس کے لئے وہ لفظ وضع کیا گیا ہے، ان دونوں کے درمیان اتصال کی وجہ سے، معنی اتصال جیسے کہ بہادر کا نام شیر اور بیوقوف کا نام گدھا رکھنے میں یا اتصال ذاتی ہو جیسے بارش کا نام بادل رکھنے ہیں، اور اتصال سببی اسی قبیل سے ہے، اور وہ دو قسم پر ہے۔

تشریح:- لفظ اگر اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہو تو اس کو حقیقت کہتے ہیں اور لفظ جس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اس کو چھوڑ کر دوسرے معنی میں استعمال ہو تو اس کو مجاز کہتے ہیں، بشرطیکہ دونوں معنی کے درمیان اتصال ہو یعنی کوئی مناسبت اور جوڑ ہو، اور اسی کو علاقہ بھی کہتے ہیں۔

بہر حال معنی حقیقی اور معنی مجازی میں اتصال ضروری ہے، اور اتصال کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اتصال معنوی (۲) اتصال صوری، معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان اگر تشبیہ کا علاقہ ہے تو اس کو استعارہ کہتے ہیں اور اگر تشبیہ کے علاوہ کوئی علاقہ ہو تو اس کو مجاز مرسل کہتے ہیں، اور اس کے چوبیس علاقے ہیں اور ایک علاقہ استعارہ کا ہے، کل پچیس ہوئے، مصنف نے دو لفظ کہہ کر تمام علاقوں کو سمیٹ لیا، اتصال صوری (ذاتی) کہہ کر مجاز مرسل کے تمام علاقے مراد لے لئے، اور اتصال معنوی کہہ کر علاقہ تشبیہ کو مراد لے لیا۔

اتصال معنوی سے مراد یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کسی ایسے معنی میں شریک ہوں جو معنی مشبہ بہ (معنی حقیقی) کے ساتھ خاص ہو اور وہ معنی مشبہ بہ میں مشہور بھی ہو، جیسے بہادر کو شیر کہنا یعنی اسد بولکر رُجل شجاع مراد لینا، یہاں دونوں وصف شجاعت میں شریک ہیں، اور یہ وصف مشبہ بہ یعنی شیر کے ساتھ خاص بھی ہے اور شیر میں بہادری کے معنی عوام میں مشہور بھی ہے۔

دوسری مثال کند ذہن آدمی کو گدھا کہنا یعنی حمار بولکر بے وقوف مراد لینا، یہاں دونوں میں وصف جامع حماقت

و غباوت ہے، اور یہ معنی مشبہ بہ یعنی گدھے کے ساتھ خاص بھی ہے، اور اس میں یہ معنی عوام میں مشہور بھی ہیں۔
اتصال صوری سے مراد یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان مجاورت اور پڑوس کا تعلق ہو جیسے سماء بولکر مطر بارش مراد لینا یہاں سماء (بادل) کی صورت مطر کی صورت سے ملی ہوئی ہے کیوں کہ بارش بادل سے ہی ہوتی ہے، یہاں مثال میں سماء سے مراد بادل ہے، کیونکہ عرف میں ہر اوپر والی چیز کو سماء کہتے ہیں، اور بادل بھی اوپر ہوتا ہے، جیسے اوکصیب من السماء یہاں سماء سے مراد بادل ہے

بہر حال اتصال صوری میں دونوں کے درمیان مجاورت و پڑوس کا تعلق ہوتا ہے، یعنی دونوں معنی میں سے ایک علت، سبب، شرط، یا حال ہو یا مجاز مرسل کے چوبیس علاقوں میں سے کوئی بھی علاقہ ہو تو یہ سبب اتصال صوری میں داخل ہیں، اسی لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اتصال سببی بھی اسی قبیل سے ہے یعنی سبب کا علاقہ ہے تو وہ اتصال صوری ہے، اور اس کی دو قسمیں ہیں، (۱) سبب اور مسبب کا اتصال۔ (۲) علت اور معلول کا اتصال۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ مجاز کے تمام علاقوں کو چھوڑ کر صرف ان دو علاقوں سے بحث کریں گے۔
چنانچہ آگے تفصیل سے انہیں دو کا بیان شروع کر رہے ہیں۔

أَحَدُهُمَا إِتِّصَالُ الْحُكْمِ بِالْعِلَّةِ كَاتِّصَالِ الْمَلِكِ بِالشِّرَاءِ وَإِنَّهُ يُوجِبُ
الِاسْتِعَارَةَ مِنَ الطَّرَفَيْنِ لِأَنَّ الْعِلَّةَ لَمْ تُشْرَعْ إِلَّا لِحُكْمِهَا وَالْحُكْمُ لَا يَنْبَغُ إِلَّا بِعِلَّةٍ
فَاسْتَوَى الْإِتِّصَالُ فَعَمَّتِ الْإِسْتِعَارَةُ وَلِهَذَا أَقْلَنَّا فِيمَنْ قَالَ إِنْ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا
فَهُوَ حُرٌّ فَاشْتَرَيْتُ نِصْفَ عَبْدٍ وَبَاعَهُ ثُمَّ اشْتَرَيْتُ النِّصْفَ الْآخَرَ يَعْتِقُ هَذَا
النِّصْفَ الْآخَرَ وَلَوْ قَالَ إِنْ مَلَكَتُ لَا يَعْتِقُ مَا لَمْ يَجْتَمِعِ الْكُلُّ فِي مِلْكِهِ فَإِنْ عَنِ
بِأَحَدِهِمَا الْآخَرَ تَعْمَلُ بِنَيْتِهِ فِي مَوْضِعَيْنِ لَكِنْ فِيمَا فِيهِ تَخْفِيفٌ عَلَيْهِ لَا يُصَدَّقُ
فِي الْقَضَاءِ وَيُصَدَّقُ دِيَانَةً

ترجمہ:- ان دونوں میں سے ایک حکم کا اتصال ہے علت کے ساتھ جیسے ملک کا اتصال شراء کے ساتھ اور یہ (پہلی قسم) واجب کرتی ہے استعارہ کو دونوں طرف سے، اس لئے کہ علت نہیں مشروع ہوئی مگر اپنے حکم کے لئے اور حکم نہیں ثابت ہوتا ہے مگر علت سے، پس اتصال برابر ہو گیا تو عام ہوگا استعارہ، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے کہا ”اگر میں نے غلام خریدا تو وہ آزاد ہے“ پھر اس نے آدھا غلام خریدا اور اس کو بیچ دیا پھر دوسرا آدھا خریدا، تو یہ دوسرا آدھا آزاد ہو جائے گا، اور اگر اس نے کہا ”اگر میں غلام کا مالک ہو گیا“ تو وہ آزاد نہ ہوگا جب

تک کہ جمع نہ ہو جائے پورا غلام اس کی ملکیت میں، پس اگر مراد لیا اس نے ان دونوں میں سے ایک سے دوسرے کو تو عمل کیا جائے گا اس کی نیت پر دونوں جگہوں میں، لیکن اس جگہ میں جس میں تخفیف ہو اس پر تو نہیں تصدیق کی جائے گی قضا میں اور تصدیق کی جائے گی دیانۃً۔

تشریح:- ماقبل میں بتایا کہ اتصال سببی کی دو قسمیں ہیں یہاں ان قسموں کو بیان کر رہے ہیں، پہلی قسم حکم کا علت کے ساتھ اتصال، یعنی علت اور معلول کے درمیان کا اتصال، جیسے ملک اور شرا، شراعت ہے اور ملک معلول (حکم) ہے، علت اور معلول کے درمیان اتصال مضبوط ہوتا ہے، لہذا استعارہ دونوں طرف سے جائز ہے یعنی علت بول کر معلول بھی مراد لے سکتے ہیں اور معلول بول کر علت بھی، اور سبب و مسبب میں اتصال کمزور ہوتا ہے، لہذا ان میں دونوں طرف سے استعارہ درست نہیں، اول میں اتصال مضبوط اور ثانی میں اتصال مضبوط نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شریعت میں علت اس کو کہتے ہیں جو کسی حکم کے لئے وضع کی گئی ہو، اسی لئے اگر کسی جگہ حکم نہ متصور ہو تو علت بھی مشروع نہ ہوگی، جیسے اگر کسی جگہ ملک متصور نہ ہو تو بیع بھی مشروع نہ ہوگی، پس علت کی طرف حکم کا وجود اور وجوب دونوں منسوب ہوتے ہیں یعنی علت ہی سے حکم موجود بھی ہوتا ہے اور واجب بھی ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ علت و معلول (حکم) کے درمیان اتصال قوی ہے، جب بھی علت ہوگی تو حکم بھی ہوگا اور جب بھی حکم ہوگا تو علت بھی ہوگی، کیونکہ علت حکم ہی کے لئے مشروع ہوتی ہے اور حکم علت ہی سے ثابت ہوتا ہے، تو دونوں ایک دوسرے کے محتاج ہیں، تو دونوں میں اتصال مضبوط ہوا—اور سبب و مسبب میں یہ بات نہیں ہے، کیونکہ مسبب سبب کا محتاج ہے، لیکن سبب کو مسبب کی حاجت نہیں ہے، یعنی مسبب کے پائے جانے کے لئے تو سبب کی ضرورت ہے مگر سبب کے پائے جانے پر مسبب کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، تو ایک طرف سے احتیاج ہوئی لہذا سبب بول کر مسبب مراد لینا تو صحیح ہے مگر مسبب بول کر سبب مراد لینا صحیح نہیں ہے، کیوں کہ استعارہ کی حقیقت یہ ہے کہ ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے، نہ کہ لازم بول کر ملزوم، پس جب مسبب سبب کا محتاج ہے نہ کہ سبب مسبب کا تو مسبب محتاج اور سبب محتاج الیہ ہوا، اور محتاج لازم ہوتا ہے، اور محتاج الیہ ملزوم ہوتا ہے، لہذا ملزوم یعنی سبب بول کر لازم یعنی مسبب مراد لینا صحیح ہے، اور مسبب بول کر سبب مراد لینا صحیح نہیں ہے، مگر جہاں مسبب ایسا ہو جو سبب کے ساتھ خاص ہو تو وہاں سبب بول کر مسبب مراد لے سکتے ہیں جیسے **انی ارانی اعصر خمرا** - میں خمر سے مراد انگور ہے تو خمر مسبب اور انگور سبب ہے، اور مسبب (خمر) بول کر سبب (انگور) مراد لیا، کیونکہ یہاں مسبب سبب کے ساتھ خاص ہے یعنی شراب بغیر انگور کے نہیں بنتی ہے۔

طرفین سے استعارہ کی مثال:- مصنف اس پر ایک مسئلہ متفرع کر رہے ہیں، اس سے پہلے بطور تمہید کے کہتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا **ان اشتریت عبداً فہو حر** - اگر میں غلام کو خریدوں تو وہ آزاد ہے، پس اس

نے آدھا خریدا پھر اس کو بیچ دیا پھر دوسرا آدھا خریدا — تو یہ دوسرا آدھا آزاد ہو جائے گا اور اگر **ان ملکیت عبداً** **فہو حر** — کہا پھر آدھا خریدا کر بیچ دیا، پھر دوسرا آدھا خریدا تو یہ دوسرا آدھا آزاد نہ ہوگا — دونوں میں فرق یہ ہے کہ شرا میں پورا غلام اکٹھا ہونا ضروری نہیں ہے، آدھا آدھا کر کے خریدا تو بھی عرف میں اس کو غلام کا مشتری کہا جائے گا، اور ملک کے لئے ضروری ہے کہ پورا غلام اکٹھا اس کی ملک میں ہو، لہذا پہلا آدھا خریدا کر بیچ دیا پھر دوسرا آدھا خریدا تو پورا غلام اکٹھا اس کی ملک میں نہیں آیا، کیونکہ پہلا آدھا تو اس کی ملک سے نکل گیا، لہذا عرف میں اس کو غلام کا مالک نہیں کہا جائے گا، — یہ فرق ہے شرا اور اس ملک کا۔

اس تمہید کے بعد اب مسئلہ سمجھئے، اگر کسی نے کہا **ان اشتريت عبداً فہو حر** اور ملک مراد لے رہا ہے، یا **ان ملکیت عبداً فہو حر** کہہ کر شرا مراد لے رہا ہے، تو استعارہ دونوں طرف سے صحیح ہے، کیونکہ ملک اور شرا میں اتصال علت و معلول کا ہے، لہذا یاد آئے اس کی بات مانی جائے گی تو پہلی صورت میں یعنی شرا بولکر ملک مراد لے تو دوسرا آدھا غلام آزاد ہو جائے گا۔

لیکن جس صورت میں متکلم کا فائدہ ہو رہا ہے اور اس پر تخفیف ہو رہی ہے اس میں قضاء اس کی بات نہیں مانی جائے گی یعنی قاضی اس کی بات تسلیم نہیں کرے گا، لہذا ملک بولکر شرا مراد لے رہا ہے تو دیا نہ قضاء اس کی بات معتبر ہے اور اگر شرا بولکر ملک مراد لے رہا ہے تو چونکہ اس میں متکلم کا فائدہ ہے لہذا یاد آئے تو اس کی بات قبول ہوگی، مگر قضاء معتبر نہ ہوگی، اس وجہ سے نہیں کہ استعارہ صحیح نہیں ہے بلکہ اس کے متہم بالکذب ہونے کی وجہ سے۔

تنبیہ: ملک و شرا کے درمیان مذکور فرق اس وقت ہے جب اس نے عبداً نکرہ استعمال کیا ہو، اگر نکرہ نہ لائے بلکہ مفعول کو معین کر کے کہے **ان اشتريت هذا العبد، یا ان ملکیت هذا العبد** تو دونوں صورتوں میں دوسرا آدھا غلام آزاد ہو جائے گا۔

وَالثَّانِي اتِّصَالُ الْفَرْعِ بِمَا هُوَ سَبَبٌ مَحْضٌ لَيْسَ بِعِلَّةٍ وَضِعَتْ لَهُ كَاتِّصَالِ زَوَالِ مِلْكِ الْمُنْعَةِ بِالْفَاطِ الْعَتَقِ تَبَعًا لِزَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ وَانَّهُ يُوجِبُ اسْتِعَارَةَ الْأَصْلِ لِلْفَرْعِ وَالسَّبَبِ لِلْحُكْمِ دُونَ عَكْسِهِ لِأَنَّ اتِّصَالَ الْفَرْعِ بِالْأَصْلِ فِي حَقِّ الْأَصْلِ فِي حُكْمِ الْعَدَمِ لَا سَتَغْنَاهُ عَنِ الْفَرْعِ

ترجمہ:- اتصال سببی کی دوسری قسم فرع (حکم، مسبب) کا اتصال ہے اس چیز کے ساتھ جو سبب محض ہے ایسی علت نہیں ہے جو فرع کے لئے وضع کی گئی ہو، جیسے ملک متعہ کے زوال کا اتصال عتق کے الفاظ سے ملک رقبہ کے زوال

کے تابع ہو کر، اور یہ دوسری قسم ثابت کرتی ہے اصل کے استعارہ کو فرع کے لئے اور سبب کے استعارہ کو حکم کے لئے، نہ کہ اس کے برعکس، اس لئے کہ فرع کا اتصال اصل کے ساتھ اصل مراد لینے کے حق میں معدوم کے حکم میں ہے اصل کے مستغنی ہونے کی وجہ سے فرع سے۔

تشریح:- مصنف اتصال سببی کی دوسری قسم بیان کر رہے ہیں، جس میں سبب و مسبب کے درمیان اتصال ہوتا ہے، سبب کے ساتھ محض کی قید لگا کر علت کو خارج کر دیا، کیونکہ کبھی سبب سے علت مراد ہوتی ہے، تو محض کہہ کر علت کو خارج کر دیا پھر صاف لفظوں میں بھی علت کی نفی کر دی، چنانچہ کہا **لیس بعلة وضعت له** - کہ وہ ایسی علت نہ ہو جو حکم کے لئے وضع کی گئی ہو، بلکہ یہاں سبب محض مراد ہے۔

بہر حال دوسری قسم فرع (جس کو حکم اور مسبب بھی کہتے ہیں) کا اتصال سبب محض (جس کو اصل بھی کہتے ہیں) کے ساتھ ہو، سبب اور علت میں فرق ہے، علت حکم کے لئے وضع ہوتی ہے اور حکم علت کی طرف وجوداً اور وجوباً منسوب ہوتا ہے، اور سبب صرف مفوضی الی الحکم ہوتا ہے، اب سبب و مسبب کے درمیان اتصال کو مثال سے سمجھو، کسی نے اپنی باندی سے کہا **انت حرة یا اعتقتک**، تو ان الفاظ عتق سے، پہلے اس باندی کا ملک رقبہ زائل ہوگا اور ملک رقبہ کے واسطے سے ملک متعہ زائل ہوگا - تو عتق کا لفظ سبب ہے، ملک متعہ کے زوال کے لئے اور ملک متعہ کا زوال مسبب ہے، کیونکہ عتق کا لفظ ملک متعہ کے زوال کی طرف مفوضی ہے، ملک متعہ کے زوال کے لئے یہ لفظ وضع نہیں ہوا ہے، وضع تو ہوا ہے ملک رقبہ کے زوال کے لئے، لہذا عتق ملک رقبہ کے زوال کے لئے تو علت بنے گا، البتہ عتق کے لفظ نے ملک رقبہ کے زوال کے واسطے سے ملک متعہ کے زوال تک پہنچا دیا، اس لئے عتق کو ملک متعہ کے زوال کے لئے سبب کہیں گے، اور چونکہ سبب ہے علت نہیں، اس لئے ضروری نہیں ہے کہ عتق ملک متعہ کے زوال تک ہمیشہ پہنچائے، کبھی پہنچائے گا کبھی نہیں جیسے اپنی باندی سے کہا تو عتق ملک متعہ کے زوال تک پہنچائے گا اور غلام سے کہا تو نہیں پہنچائے گا، البتہ عتق کا لفظ ملک رقبہ کے زوال تک یقینی طور پر پہنچائے گا، تو معلوم ہوا کہ عتق ملک رقبہ کے لئے تو علت ہے لیکن ملک متعہ کے زوال کے لئے سبب ہے۔۔۔ اور ملک متعہ کا زوال طلاق سے ہوتا ہے تو گو یا **انت حرة** سبب ہوا اور **انت طالق** مسبب ہوا، لہذا اگر کوئی اپنی بیوی کو **اَنْتِ حُرَّةٌ کہے اور اَنْتِ طَالِقٌ** مراد لے تو صحیح ہے کیونکہ سبب بولکر مسبب مراد لے رہا ہے، لہذا بیوی پر طلاق واقع ہو جائے گی، لیکن اگر کسی نے اپنی باندی کو **اَنْتِ طَالِقٌ** کہا اور **اَنْتِ حُرَّةٌ** مراد لیا یعنی مسبب بولکر سبب مراد لیا تو صحیح نہیں ہے کیونکہ سبب و مسبب کے درمیان اتصال والی قسم میں استعارہ صرف ایک طرف سے درست ہے یعنی سبب بولکر مسبب مراد لینا تو صحیح ہے کیونکہ مسبب اپنے ثبوت میں سبب کا محتاج ہے تو مسبب کی طرف سے سبب کے ساتھ اتصال ہے، لیکن مسبب بولکر سبب مراد لینا صحیح نہیں ہے، کیونکہ

سبب مسبب کا محتاج نہیں بلکہ مستغنی ہے، تو سبب کی طرف سے مسبب کے ساتھ اتصال معدوم ہے، لہذا مسبب بولکر سبب مراد نہیں لینگے۔

الحاصل ایک طرف سے احتیاج ہے، ایک طرف سے نہیں ہے، مسبب کی طرف سے احتیاج ہے تو سبب بولکر مسبب مراد لینا صحیح ہے، اور سبب کی طرف سے احتیاج نہیں ہے، تو مسبب بولکر سبب مراد لینا صحیح نہیں ہے۔

وَهُوَ نَظِيرُ الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ إِذَا عُطِفَتْ عَلَى الْكَامِلَةِ تَوَقَّفَ أَوَّلُ الْكَلَامِ عَلَى
آخِرِهِ لِصِحَّتِهِ وَافْتِقَارِهِ إِلَيْهِ فَأَمَّا الْأَوَّلُ فَتَنَامُ فِي نَفْسِهِ لَا سِتْغْنَاءَ عَنْهُ

ترجمہ:- اور یہ (سبب اور مسبب کے درمیان اتصال) جملہ ناقصہ کی نظیر ہے، جب کہ اس کا عطف کیا جائے جملہ کاملہ پر تو اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوگا، آخر کلام کی صحت اور اس کے محتاج ہونے کی وجہ سے اول کلام کی طرف، بہر حال اول کلام تو وہ تام ہے اپنی ذات میں اس کے مستغنی ہونے کی وجہ سے آخر کلام سے۔

تشریح:- سبب و مسبب میں احتیاج ایک طرف سے ہے، اس کی نظیر بیان کر رہے ہیں کہ جیسے جملہ ناقصہ کا جملہ کاملہ پر عطف کیا جائے جیسے **هَذَا طَالِقٌ وَزَيْنَبٌ**، تو ہند طالق پورا جملہ ہے مبتدا خبر ہے، اور زینب یہ ناقص جملہ ہے، کیونکہ اس میں خبر کی ضرورت ہے تو یہ دوسرا جملہ واو عاطفہ سے پہلے جملہ کے ساتھ متصل ہو گیا، اور پہلے جملہ کا حکم دوسرے جملہ پر موقوف ہوگا تا کہ دونوں جملوں کے مبتدا کا خبر میں شریک ہونا صحیح ہو جائے، جب حرف عطف سے دونوں جملے مفید معنی ہو گئے تو ہند اور زینب دونوں پر طلاق واقع ہو جائے گی، لیکن پہلا جملہ دوسرے جملہ پر جو موقوف ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ پہلا جملہ تام نہیں ہے، بلکہ اس وجہ سے تا کہ دوسرا جملہ صحیح ہو جائے۔ ورنہ اگر دوسرے جملہ کو جدا کر دیا اور پہلے کو اس پر موقوف نہ رکھا تو دوسرا جملہ بے معنی ہو جائے گا، پس دوسرا جملہ مفید معنی ہونے میں پہلے کا محتاج ہے، اس لئے اس کے معنی صحیح کرنے کے لئے پہلے کو دوسرے پر موقوف رکھا گیا، ورنہ بذات خود تو پہلا کلام تام اور دوسرے سے مستغنی ہے۔

بہر حال یہاں جیسے توقف ایک طرف سے یعنی جملہ ناقصہ کی طرف سے ہے اور دوسری طرف سے یعنی جملہ کاملہ کی طرف سے نہیں ہے۔ اسی طرح سبب و مسبب میں بھی اتصال ایک جانب سے یعنی مسبب کی جانب سے ہے اور دوسری جانب سے یعنی سبب کی جانب سے نہیں ہے، معدوم ہے۔

وَحُكْمُ الْمَجَازِ وَجُودُ مَا أُرِيدُ بِهِ خَاصًّا كَانَ أَوْ عَامًّا كَمَا هُوَ حُكْمُ الْحَقِيقَةِ
وَلِهَذَا اجْعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِي حَدِيثِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لَا تَبِيعُوا الدَّرْهَمَ بِالْدَّرْهَمَيْنِ

وَالصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ عَامًّا فِيمَا يَحُلُّهُ وَيَجَاوِزُهُ وَابَى الشَّافِعِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ
وَقَالَ لَا غُمُومَ لِلْمَجَازِ لَأَنَّهُ ضَرْبُ رِيٍّ يُصَارُ إِلَيْهِ تَوْسِيعَةً لِلْكَلَامِ وَهَذَا بَاطِلٌ لِأَنَّ
الْمَجَازَ مَوْجُودٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَاللَّهُ تَعَالَى يَتَعَالَى عَنِ الْعُجْزِ
وَالضَّرُورَاتِ

ترجمہ:- اور مجاز کا حکم اس معنی کا پایا جانا ہے جو مراد لیا جائے اس سے، مجاز خاص ہو یا عام جیسا کہ یہی حقیقت کا حکم ہے، اور اسی وجہ سے کر دیا ہم نے لفظ صاع کو عبد اللہ بن عمر کی حدیث **لا تبيعوا الدرهم بالدرهمین** **ولا الصاع بالصاعین** میں عام ان تمام چیزوں میں جو اس میں ساتی ہوں اور اس کے مجاور ہوتی ہوں: اور امام شافعیؒ نے اس کا انکار کیا اور کہا کہ مجاز کے لئے عموم نہیں ہے، اس لئے کہ مجاز ضرورۃً ثابت ہے: جس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے کلام میں وسعت پیدا کرنے کے لئے، اور یہ باطل ہے، اس لئے کہ مجاز موجود ہے اللہ تعالیٰ کی کتاب میں اور اللہ تعالیٰ عجز اور ضرورتوں سے بالاتر ہیں۔

تشریح:- مصنف حقیقت و مجاز کا حکم بیان فرما رہے ہیں، حقیقت کا حکم ضمناً بیان کیا اور مجاز کا حکم صراحۃً بیان کر رہے ہیں، کیونکہ حقیقت کے حکم میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور مجاز کے حکم میں اختلاف ہے، تو حقیقت کا حکم یہ ہے کہ وہ لفظ جو معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے، اس کے تمام افراد مراد لیں گے جن کو وہ لفظ شامل ہے، چاہے لفظ عام ہو یا خاص ہو، اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

اور مجاز کا حکم یہ ہے کہ لفظ جو کسی علاقہ کی وجہ سے معنی غیر موضوع لہ میں استعمال ہو رہا ہے تو اس سے وہ تمام افراد مراد لیں گے جن کو معنی غیر موضوع لہ شامل ہے، وہ مجازی لفظ خاص ہو یا عام یعنی اگر لفظ خاص ہے تو مجاز بھی خاص ہوگا اور اگر لفظ عام ہے تو مجاز بھی عام ہوگا، خاص کی مثال جیسے لفظ ”اسد“ یہ لفظ خاص ہے اور اس کا غیر موضوع لہ معنی ”رجل شجاع“ بھی خاص ہے۔

عام کی مثال جیسے عبد اللہ ابن عمرؓ کی حدیث **لا تبيعوا الدرهم بالدرهمین ولا الصاع بالصاعین** - یہاں صاع کا حقیقی معنی لکڑی کا وہ برتن، وہ پیمانہ جس میں سامان بھرا جاتا ہے، مگر حقیقی معنی یہاں بالاتفاق مراد نہیں ہے، لہذا مجازی معنی متعین ہو گئے، اور مجازی معنی ہے وہ سامان جو صاع میں رہتا ہے، ماتحل فی الصاع، تو محل (لکڑی کا پیمانہ) ہو لکڑی حال (ماتحل فی الصاع) مراد لیا، اب مطلب یہ ہوا کہ لکڑی کے ایک صاع میں جو سامان سماتا ہے اس کو دو صاع بھر کے سامان کے بدلے میں مت پیجو، جب کہ وہ دونوں سامان ایک جنس کے ہوں — لہذا صاع کے مجازی معنی مراد

لیے، اور مجازی معنی عام ہے کیونکہ صاع پر ال استغراق کا ہے، تو صاع ان تمام چیزوں کو شامل ہوگا جو اس میں سماتی ہوں، چاہے وہ مطعوم ہوں یا غیر مطعوم، لہذا ہمارے نزدیک ربو مطعوم میں ہوگا اور غیر مطعوم جیسے چونا وغیرہ میں بھی ہوگا کیونکہ مجازی معنی عام ہے۔

تو خلاصہ یہ ہوا کہ خاص و عام جیسے حقیقت میں ہوتا ہے، ایسے ہی مجاز میں ہوتا ہے اور دونوں جگہ اگر معنی موضوع لہ یا معنی غیر موضوع لہ میں خصوص ہے تو خاص مراد لیں گے اور اگر عموم ہے تو عام مراد لیں گے، اور خاص کے حکم میں تو امام شافعی بھی متفق ہیں، البتہ مجاز میں وہ عموم کا انکار کرتے ہیں، یعنی وہ مجاز کو خاص مانتے ہیں عام نہیں مانتے، اسی لئے حدیث میں انہوں نے صاع سے عموم مراد نہیں لیا بلکہ صرف مطعوم مراد لیا، لہذا ان کے نزدیک ربو صرف مطعوم میں ہوگا، غیر مطعوم ایک صاع بھر کے دو صاع کے بدلے اگر کوئی بیچتا ہے تو ربو نہ ہوگا، بہر حال امام شافعی مجاز میں عموم کے قائل نہیں ہیں۔

امام شافعی اس پر دلیل یہ دیتے ہیں کہ مجاز ضرورۃً ثابت ہوتا ہے، اصل تو کلام میں حقیقت ہے یعنی لفظ کا موضوع لہ معنی مراد لینا، لیکن اگر کبھی حقیقی معنی مراد لینا مشکل ہو رہا ہو تو کلام کو مجاز کی طرف پھیر دیا جاتا ہے، تاکہ لوگوں کے لئے آسانی پیدا ہو جائے، پس جب مجاز ضرورۃً ثابت ہو تو یہ اصول مسلم ہے کہ وہ بقدر ضرورت ہی رہے گا، اور حدیث میں مطعوم مراد لینے سے یعنی خصوص مراد لینے سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے، لہذا خواہ مخواہ اس میں عموم روا نہیں رکھا جائے گا۔

مصنف اس کا جواب دیتے ہیں کہ حضرت امام شافعی کا مجاز کو ضرورۃً ثابت ماننا باطل ہے، غلط ہے، کیونکہ قرآن کریم میں مجاز کا کثرت سے استعمال ہے اور اللہ تعالیٰ عجز اور ضرورت سے بالاتر ہیں، پس حضرت امام کا یہ قول باطل ہو گیا۔ قرآن میں مجاز کی مثال جیسے **إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ**۔ یہاں طغی کے حقیقی معنی ظلم اور گناہوں میں حد سے بڑھنا ہے، مگر یہ معنی مراد نہیں ہے، بلکہ مجازی معنی مراد ہے یعنی پانی کا بلند ہونا اور حد سے بڑھنا، آیت طوفان نوح سے متعلق ہے۔ اسی طرح **فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ**۔ یہاں یرید کے حقیقی معنی چاہنا اور ارادہ کرنا، مگر یہ معنی مراد نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی نسبت دیوار کی طرف ہو رہی ہے، یہاں مجازی معنی یعنی مشارفت اور قریب ہونے کے معنی مراد ہے، یعنی دیوار گرنے کے قریب ہو گئی۔

وَمِنْ حُكْمِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ اسْتِحَالَةُ اجْتِمَاعِهِمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ كَمَا

اسْتَحَالَ أَنْ يَكُونَ الثُّوبُ الْوَاحِدُ عَلَى اللَّابِيسِ مِلْكَאוُعَارِيَةً فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ

ترجمہ:- حقیقت اور مجاز کا حکم ان دونوں کے اجتماع کا محال ہونا ہے، مراد بن کرایک ہی لفظ سے، جیسا کہ محال ہے کہ ایک ہی کپڑا پہننے والے پر ملکیت کا اور عاریت کا ہو ایک ہی وقت میں۔

تشریح:- مصنف حقیقت اور مجاز کا حکم بیان فرما رہے کہ ایک لفظ بول کرایک ہی وقت میں اس کے حقیقی معنی بھی مراد لئے جائے اور اس کے مجازی معنی بھی مراد لئے جائے یہ محال ہے، بلکہ ایک وقت میں یا تو لفظ کے حقیقی معنی مراد ہوں گے یا مجازی معنی، دونوں معنی ایک وقت میں مراد لینا صحیح نہیں ہے، جیسے ایک آدمی کے بدن پر کپڑا ہو تو وہ یا تو ملکیت کا ہوگا یا عاریت کا، ایک ہی وقت میں ملکیت کا بھی ہو اور عاریت کا بھی ہو، ایسا نہیں ہو سکتا ہے، پس حقیقی معنی مملوک کے مانند ہے اور مجازی معنی عاریت کے درجہ میں ہے۔

وَلِهَذَا أَقَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ لَوْ أَنَّ عَرَبِيًّا لَوَلَاءَ عَلَيْهِ أَوْصَى بِثُلُثِ مَالِهِ لِمَوْلَايِهِ
وَلَهُ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ فَاسْتَحَقَّ النِّصْفَ كَانَ النِّصْفُ الْبَاقِي مَزْدُودًا إِلَى الْوَرِثَةِ
وَلَا يَكُونُ لِمَوْلَايِهِ مَوْلَاهُ لِأَنَّ الْحَقِيقَةَ أُرِيدَتْ بِهَذَا اللَّفْظِ فَبَطَلَ الْمَجَازُ

ترجمہ:- اسی وجہ سے امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا کہ اگر کسی عربی نے جس پر ولاء نہ ہو اپنے موالی کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی اور اس کا ایک ہی مُعْتَق (آزاد کیا ہوا غلام) ہے، تو تہائی کے آدھے کا وہ مستحق ہوگا، اور تہائی کا باقی آدھا اس عربی کے وارثوں کی طرف لوٹا دیا جائے گا، اور اس کے مولی کے موالی کے لئے نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس لفظ سے جب حقیقت مراد لے لی گئی تو مجاز باطل ہو گیا۔

تشریح:- جب حقیقت اور مجاز کا حکم معلوم ہو گیا کہ دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے تو مصنفؒ اس پر ایک مسئلہ متفرع کر رہے ہیں۔

پہلے یہ سمجھ لیں کہ مولی کا لفظ مُعْتَق (آزاد کرنے والا) اور مُعْتَق (آزاد شدہ) دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے، اس لفظ کے حقیقی معنی ہے اس کا مُعْتَق اور مُعْتَق یعنی وہ شخص جس نے اس کو آزاد کیا ہے یا جس کو خود اس نے آزاد کیا ہے، یہ تو حقیقی معنی ہوئے اور مُعْتَق کا مُعْتَق یا مُعْتَق کا مُعْتَق مجازی معنی ہوئے۔

دوسری بات یہ سمجھ لیں کہ غلام کے مال میں آزاد کرنے والے کا جوتق ہوتا ہے، غلام کے مرنے کے بعد وہ ولاء کہلاتا ہے۔

اور یہ بھی سمجھ لیں کہ عربی حرا الاصل ہوتا ہے، عربوں میں رقیق نہیں ہوتی ہے، کیونکہ عربوں میں دوہی باتیں تھیں یا اسلام یا قتل، پس عرب میں غلامی نہیں ہوتی ہے، تو ولاء بھی نہیں ہوگی، لہذا مصنف کی عبارت میں عربیہ کے بعد لا ولاء

تاکید کے لئے ہے۔

اب عبارت سمجھیں، فرماتے ہیں کہ کسی عربی نے اپنے موالی کے لئے تہائی مال کی وصیت کی، تو یہاں موالی کے معنی مُعْتَق (آزاد کردہ غلام) ہے، یہاں مُعْتَق مراد نہیں ہو سکتا ہے، کیوں کہ عربوں میں غلامی نہیں ہو سکتی ہے، لہذا اس کا کوئی مُعْتَق نہیں ہوگا، تو یہاں موالی کا معنی مُعْتَق معین ہو گئے، اب حقیقی معنی اس کا خود کا آزاد کردہ غلام، اور مجازی معنی غلاموں کے غلام، اور اس کا ایک ہی مُعْتَق ہے اور اس کے معنی بہت ہیں، لہذا اس کے حقیقی معنی اس کا خود کا مُعْتَق جب مراد لے لیا تو غلاموں کے غلام کے لئے وصیت نہیں ہوگی، لہذا اس کے معنی کوثلث کا آدھا دیکر باقی موصی کے وارثوں کو دے دیا جائے گا۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس نے موالی جمع کا صیغہ استعمال کیا ہے اور اس کے کم سے کم تین فرد ہیں، تو اس کوثلث کا تیسرا حصہ دینا چاہیے نہ کہ آدھا فما الجواب جواب یہ ہے کہ آپ کی بات بالکل صحیح ہے مگر میراث اور وصیت میں دو کو جمع کا حکم دیا جاتا ہے، لہذا ایک جمع کا نصف شمار ہوگا، اس لئے اس کوثلث کا آدھا ملے گا۔

وَأَمَّا عَمَهُمُ الْإِمَانُ فِيمَا إِذَا اسْتَأْمَنُوا عَلَى أَبْنَائِهِمْ وَمَوَالِيهِمْ لِأَنَّ اسْمَ الْأَنْبَاءِ وَالْمَوَالِي ظَاهِرًا يَتَنَاوَلُ الْفُرُوعَ لَكِنْ بَطَلَ الْعَمَلُ بِهِ لِنَقْدُمِ الْحَقِيقَةَ فَبَقِيَ مُجَرَّدُ الْإِسْمِ شُبْهَةً فِي حَقِّ الدِّمِّ وَصَارَ كَالْإِشَارَةِ إِذَا عَابَهَا الْكَافِرُ إِلَى نَفْسِهِ يَثْبُتُ بِهَا الْإِمَانُ لِمُصَوِّرَةِ الْمُسَالَمَةِ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ ذَلِكَ حَقِيقَةً

ترجمہ:- اور امان ان تمام کو عام ہوگا (یعنی بیٹوں اور پوتوں کو، موالی اور موالی کے موالی کو) اس صورت میں کہ جب اہل حرب نے امان طلب کیا اپنے بیٹوں اور موالی پر، اس لئے کہ انباء اور موالی کا لفظ ظاہری طور پر فروع کو شامل ہے، لیکن اس پر عمل باطل ہو گیا حقیقت کے مقدم ہونے کی وجہ سے، تو باقی رہ گیا محض لفظ شبہ بن کر خون کی حفاظت میں، یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ اشارہ، جب اشارہ سے کافر کو اپنی طرف بلایا تو اس سے امان ثابت ہو جائے گا، مصالحت کی صورت کی وجہ سے، اگرچہ یہ بلانا حقیقت میں مصالحت نہیں ہے۔

تشریح:- مصنف ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں، سوال یہ ہے کہ حضرت! آپ نے تو یہ ضابطہ بیان کیا کہ ایک لفظ میں حقیقی اور مجازی دونوں معنی ایک ساتھ مراد نہیں لے سکتے، یہاں تو حقیقت و مجاز جمع ہو رہے ہیں کہ جب اہل حرب نے مسلمانوں سے اس طرح امان طلب کیا **آمَنُوا عَلَى ابْنَاءِنا وَمَوَالِينَا** کہ ہمیں ہمارے بیٹوں پر اور

موالی پر امان دو — تو یہاں امان بیٹوں کو بھی مل جائے گا اور پوتوں کو بھی، اسی طرح موالی کو بھی اور موالی کے موالی کو بھی مل جائے گا، حالانکہ ابناء کے حقیقی معنی اس کے بیٹے اور مجازی معنی اس کے پوتے، اور موالی کے حقیقی معنی اس کے خود کے موالی اور مجازی معنی اس کے موالی کے موالی، تو امان صرف بیٹوں کو اور موالی کو ملنا چاہیے، جو اس کے حقیقی معنی ہے، پوتوں کو اور موالی کے موالی کو نہیں ملنا چاہیے، کیونکہ یہ ابناء اور موالی کے مجازی معنی ہیں، حالانکہ آپ تو کہہ رہے ہیں کہ سب کو امان ملے گا، تو یہ حقیقت اور مجاز کے درمیان جمع کرنا ہوا جو محال ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ آپ کا سوال درست ہے، ہم نے بھی کوشش کی کہ یہاں صرف حقیقی معنی ہی مراد لئے جائیں، حالانکہ ابناء اور موالی کا لفظ جب بولا جاتا ہے تو عرف میں تمام فروع کو شامل ہوتا ہے، اس میں بیٹے اور پوتے ہیں، موالی اور موالی کے موالی سب داخل ہو جاتے ہیں مگر ہم نے اس تناول ظاہری پر عمل نہیں کیا، کیونکہ حقیقی معنی مقدم ہیں، اس لئے صرف حقیقی معنی مراد لینا طے کر لیا، تاکہ حقیقت و مجاز کا جمع کرنا لازم نہ آئے۔ مگر ایک مجبوری ہمارے سامنے آ کر کھڑی ہو گئی، وہ یہ کہ ابناء اور موالی کے لفظ سے شبہ پیدا ہو رہا ہے، اس لئے کہ ظاہری طور پر اور عرف میں اس سے تمام فروع مراد ہوتے ہیں، تو یہاں بھی ان کے مراد ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا اور شبہ بھی جان کی حفاظت میں ہے کیوں کہ امان جان کی حفاظت کے لئے ہی لیا جاتا ہے اور ایسے موقع پر شبہ کا اعتبار ہوتا ہے، لہذا اس شبہ کی وجہ سے احتیاطاً ہم نے ابناء اور موالی میں سب کو شامل مان لیا، تو اس شرکت اسی کے شبہ کی وجہ سے حقیقت و مجاز جمع ہو گئے، حقیقت و مجاز کے اجتماع کی وجہ سے نہیں۔

اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے امام قلعہ کے اندر سے اشارہ کر کے کسی کافر کو اپنی طرف بلائے تو چونکہ ظاہری طور پر مصالحت کی صورت ہے، اس لئے اس کو امان سمجھا جائے گا، حالانکہ حقیقت میں اشارہ سے بلا کر امان دینا مقصود نہیں ہے مگر چونکہ امان کا شبہ اور مصالحت کی صورت ہے، اس لئے امان ثابت ہو جائے گا۔

وَإِنَّمَا تُرْكُ فِي الْإِسْتِيْمَانِ عَلَى الْأَبَاءِ وَالْأُمَّهَاتِ اِعْتِبَارُ الصُّوْرَةِ فِي الْأَجْدَادِ

وَالْجَدَّاتِ لِأَنَّ اِعْتِبَارَ الصُّوْرَةِ لِنُبُوتِ الْحُكْمِ فِي مَحَلِّ آخَرَ يَكُونُ بِطَرِيقِ

التَّبْعِيَّةِ وَذَلِكَ إِنَّمَا يَلْبِقُ بِالْفُرُوعِ دُونَ الْأَصُولِ

ترجمہ:- اور چھوڑ دیا آباء اور امہات پر امان طلب کرنے میں صورت کے اعتبار کو اجداد اور جدات میں، اس لئے کہ کسی دوسرے محل میں ثبوت حکم کے لئے صورت کا اعتبار تبعیت کے طریقہ پر ہوتا ہے اور یہ (صورت کا تبعیت کے طریقہ پر اعتبار) فروع کے لائق ہے نہ کہ اصول کے۔

تشریح:- سابق جواب پر پھر اعتراض ہوا کہ جس طرح آپ نے ابناء اور موالی میں صورت اور شبہ کا اعتبار کر کے ابناء والابناء اور موالی کو شامل کر لیا، تو اسی طرح اگر کوئی اپنے آباء اور امہات پر امان طلب کرے، تو اس میں بھی اجداد اور جدات کو داخل کر لینا چاہیے، کیونکہ وہی شبہ یہاں بھی ہے، لہذا یہاں بھی صورت اور شبہ کا اعتبار کرنا چاہیے حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ جب آباء اور امہات پر کوئی امان طلب کرے، تو صرف باپ اور ماں کو امان ملے گا دادا اور دادی اس میں داخل نہ ہوں گے کیوں؟

مصنفؒ اس کا جواب دے رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ صورت اور شبہ کا اعتبار کر کے کسی محل میں جو حکم لگتا ہے وہ تبعیت کے طریقہ پر لگتا ہے، یعنی اس کو تابع بنا کر حکم لگایا جاتا ہے، اور تابع بنانا فروع میں تو ہو سکتا ہے اصول میں نہیں ہو سکتا ہے، لہذا پہلے مسئلہ میں ابناء اور موالی میں پوتوں کو اور موالی کے موالی کو شامل کر لیا کیونکہ پوتے اور موالی الموالی ابناء اور موالی کے تابع ہیں، لفظ کے اطلاق میں بھی اور حقیقت میں بھی۔

اور دوسرے مسئلہ میں اجداد اور جدات کو تابع بنا کر آباء اور امہات میں داخل نہیں کر سکتے، اس لئے کہ دادا اور دادی تو اصول ہیں، آباء و امہات کے تابع نہیں ہیں۔

خلاصہ یہ ہوا کہ دونوں مسئلوں میں فرق ہے، پہلے مسئلہ میں تبعیت کے طریقہ پر شمول ہو سکتا ہے دوسرے میں نہیں۔

فَإِنْ قِيلَ قَدْ قَالُوا فَيَمْنُ حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ إِنَّهُ يَقَعُ عَلَى الْمَلِكِ
وَالْعَارِيَةِ وَالْإِجَارَةِ جَمِيعًا وَيَحْنُثُ إِذَا دَخَلَهَا رَاكِبًا أَوْ مَاشِيًا وَكَذَلِكَ قَالَ
أَبُو حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٌ فَيَمْنُ قَالَ لِلَّهِ عَلَى أَنْ أَصُومَ رَجَبًا وَنَوَى بِهِ الْيَمِينَ كَانَ نَذْرًا
وَيَمِينًا وَفِيهِ جَمْعُ بَيْنِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ

ترجمہ:- پس اگر اعتراض کیا جائے کہ فقہاء نے کہا ہے اس شخص کے بارے میں جس نے قسم کھائی کہ وہ اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہیں رکھے گا تو یہ قسم ملکیت، اجارہ اور عاریت سب پر واقع ہوگی اور حانث ہو جائے گا جب وہ گھر میں داخل ہوگا سوار یا پیدل، اور ایسے ہی امام ابو حنیفہ اور امام محمد نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے کہا کہ اللہ کے لئے میرے ذمہ ہے کہ میں رجب کا روزہ رکھوں اور نیت کی اس سے یمین کی، تو یہ نذر اور یمین ہوگی اور اس میں حقیقت اور مجاز کے درمیان جمع کرنا ہے۔

تشریح:- مصنفؒ سابق میں بیان کردہ ضابطہ پر کہ حقیقت و مجاز کو جمع کرنا ممنوع ہے — دو اعتراض اور ان کے

جواب نقل کر رہے ہیں۔

پہلا اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے قسم کھائی کہ میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا۔ تو قدم رکھنے کے حقیقی معنی ہیں ننگے پیر داخل ہونا، پیدل داخل ہونا، اور مجازی معنی ہیں جوتے پہن کر داخل ہونا، سوار ہو کر داخل ہونا۔ اور گھر میں داخل ہونے کی قسم کھائی تو گھر کے حقیقی معنی ہیں اس کی ملکیت کا گھر، اور مجازی معنی ہیں عاریت کا یا کرایہ کا گھر۔ تو حقیقی اور مجازی دونوں میں سے ایک معنی مراد ہونا چاہیے، حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ وہ ننگے پیر داخل ہو، پیدل داخل ہو یا جوتے پہن کر، سوار ہو کر داخل ہو ہر صورت میں حانث ہو جائے گا، یہ حقیقت و مجاز کو جمع کرنا ہوا۔ ایسے ہی وہ گھر چاہے اس کی ملکیت کا ہو یا عاریت کا، کرایہ کا ہو چاہے جو بھی ہو، جب بھی وہ گھر میں داخل ہو جائے گا تو ہر صورت میں حانث ہو جائے گا تو یہ بھی حقیقت و مجاز کو آپ نے جمع کر دیا۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جب کسی نے کہا ”لله على ان اصوم رجباً“ اللہ کے لیے میرے ذمہ ہے کہ میں رجب کا روزہ رکھوں، تو اس کلام کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ نذر ہو، کیونکہ اس کے نذر منعقد ہونے کے لئے نیت کی ضرورت نہیں پڑتی ہے، معلوم ہوا کہ نذر اس کے حقیقی معنی ہیں، اور مجازی معنی یمین کے ہے، یمین مجازی معنی اس لئے ہے کہ اس میں یمین مراد لینے کے لئے نیت کی ضرورت پڑتی ہے اور نیت کی احتیاج یہ مجاز کی علامت ہے۔

بہر حال حقیقی معنی نذر ہے اور مجازی معنی یمین ہے، تو دونوں میں سے کوئی ایک معنی مراد ہونا چاہیے، حالانکہ امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک یہ کلام نذر اور یمین دونوں ہوتا ہے، تو یہ حقیقت و مجاز کا جمع کرنا ہوا، آگے مصنفؒ دونوں اعتراض کے جواب نقل کر رہے ہیں۔

نذر اور یمین میں فرق: نذر کو پورا کرنا ضروری ہے اگر پوری نہ ہو سکی تو اس کی قضا ضروری ہے، اس میں کفارہ واجب نہیں ہے، اور یمین میں حکم یہ ہے کہ اس کو پورا کیا جائے اگر نہ کر سکا تو قضا نہیں بلکہ کفارہ واجب ہے۔

قُلْنَا وَضَعُ الْقَدَمِ صَارَ مَجَازًا عَنِ الدَّخُولِ وَإِضَافَةُ الدَّارِ يَرَادُ بِهَا نِسْبَةٌ
السُّكْنَى فَاعْتَبِرْ عُمُومَ الْمَجَازِ وَهُوَ نَظِيرُ مَا لَوْ قَالَ عَبْدُهُ حُرٌّ يَوْمَ يَفْقَدُ فَلَانَّ
فَقَدِمَ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا عَتَقَ لِأَنَّ الْيَوْمَ مَتَى قَرَنَ بِفِعْلٍ لَا يَمْتَدُّ حُمْلَ عَلَى مُطْلَقٍ
الْوَقْتِ ثُمَّ الْوَقْتُ يَدْخُلُ فِيهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ

ترجمہ: ہم کہیں گے کہ وضع قدم (قدم رکھنا) دخول سے مجاز ہو گیا اور دار کی اضافت اس سے مراد ہے سکنی کی نسبت، تو عموماً مجاز کا اعتبار کیا گیا، اور یہ اس کی نظیر ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ اس کا غلام آزاد ہے جس دن فلاں آئے

(پس) وہ فلاں آیارات میں یادن میں تو غلام آزاد ہو جائے گا، اس لئے کہ یوم جب ملا ہوا ہو ایسے فعل کے ساتھ جس میں امتداد نہ ہو تو وہ محمول کیا جاتا ہے مطلق وقت پر، پھر وقت اس میں رات اور دن دونوں داخل ہو جاتے ہیں۔

تشریح:- مصنف پہلے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ حضرت! ہم نے حقیقت و مجاز کو جمع نہیں کیا بلکہ عموم مجاز مراد لیا ہے یعنی مجازی معنی ایسے عام مراد لئے کہ حقیقی معنی بھی اس کا ایک فرد بن کر داخل ہو گیا، پس وضع قدم یعنی قدم رکھنے سے عموم مجاز کے طریقہ پر دخول مراد لیا اور دخول میں حقیقی و مجازی دونوں معنی آ گئے، اب چاہے ننگے پیر داخل ہو، جوتے پہن کر، پیدل، سوار ہو کر جس طرح بھی داخل ہوگا حائث ہو جائے گا۔

اسی طرح دار یعنی گھر کی جو نسبت کی گئی تو اس سے عموم مجاز کے طریقہ پر اس کا سکنی (اس کی رہائش) مراد ہے یعنی جس گھر میں وہ رہتا ہے، اب چاہے وہ ملکیت کا گھر ہو یا کرایہ کا یا عاریت کا، ہر صورت میں گھر میں داخل ہونے سے حائث ہو جائے گا، اور عموم مجاز ہمارے نزدیک جائز ہے، تو خلاصہ یہ ہوا کہ اس میں حقیقت و مجاز کا جمع ہونا بطریق عموم مجاز ہے نہ کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے قبیل سے، لہذا اب آپ اعتراض نہیں کر سکتے۔

اس کی نظیر سمجھو، کسی نے کہا کہ **عبدی حریوم یقدم فلان**۔ جس دن فلاں آئے میرا غلام آزاد ہے، تو یہاں یوم کے حقیقی معنی دن اور مجازی معنی رات ہے، تو دونوں میں سے کوئی ایک معنی مراد ہونا چاہیے، حالانکہ یہاں بھی دونوں معنی مراد ہیں، اس لئے وہ رات میں آئے، چاہے دن میں آئے، بہر صورت غلام آزاد ہو جائے گا۔ تو یہاں بھی وہی بات ہے کہ یوم سے بطریق عموم مجاز مطلق وقت مراد ہے، کیونکہ یوم جب فعل غیر ممتد سے ملا ہوا ہو یعنی ایسے فعل سے جسکی حد بندی نہ ہو سکے، تو اس سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے، یہاں قدم فعل غیر ممتد ہے کیونکہ آنے کی حد بندی نہیں ہو سکتی، لہذا یہاں مطلق وقت مراد ہے، اور جب مطلق وقت مراد لیا تو اس میں رات اور دن دونوں داخل ہو گئے، تو دن اور رات دونوں کا جمع ہونا عموم مجاز کے طریقہ پر ہوا، نہ یہ کہ حقیقت و مجاز کو جمع کیا گیا۔

وَأَمَّا مَسْئَلَةُ النَّذْرِ فَلَيْسَ بِجَمْعٍ اَيْضًا بَلْ هُوَ نَذْرٌ بِصِيغَتِهِ يَمِينٌ بِمُوجِبِهِ وَهُوَ

الْاِيْجَابُ لِأَنَّ اِيْجَابَ الْمُبَاحِ يَصْلُحُ يَمِينًا كَتَحْرِيمِ الْمُبَاحِ وَهَذَا كَشِرَاءِ

الْقَرِيبِ فَإِنَّهُ تَمَلَّكَ بِصِيغَتِهِ تَحْرِيمًا بِمُوجِبِهِ

ترجمہ:- اور بہر حال نذر کا مسئلہ پس وہ بھی جمع (بین الحقیقۃ والمجاز) نہیں ہے بلکہ یہ کلام نذر ہے اپنے صیغہ کے اعتبار سے اور یمین ہے اپنے حکم کے اعتبار سے اور وہ حکم ایجاب (واجب کرنا) ہے، اس لئے کہ مباح کو واجب کرنا یمین بن سکتا ہے، جیسے مباح کو حرام کرنا اور یہ ایسا ہی ہے جیسے قریبی رشتہ دار کو خریدنا تملک (مالک بننا) ہے اپنے صیغہ

کے اعتبار سے اور تحریر (آزاد کرنا) ہے اپنے حکم کے اعتبار سے۔

تشریح:- مصنف دوسرے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ حضرت! نذر والا مسئلہ سمجھئے، **لله على ان** **اصوم رجبا**، اس میں ہم نے حقیقت و مجاز کو جمع نہیں کیا ہے بلکہ اس کلام کے حقیقی معنی ہی مراد لئے ہیں، اور اس کے حقیقی معنی نذر ہیں جو اس کے صیغہ سے ثابت ہو رہے ہیں اور رہ گئی یمین تو یمین بھی اس کلام سے ثابت ہو جاتی ہے لیکن اس لئے نہیں کہ اس کے مجازی معنی ہیں بلکہ یمین کا ثبوت اس کلام کے حکم اور مقتضی سے ہو رہا ہے، اور اس کلام کا حکم ایجاب ہے یعنی کسی چیز کو واجب کرنا، چونکہ قائل ایک مباح چیز کو اپنے اوپر واجب کر رہا ہے، کیونکہ رجب کا روزہ اس پر واجب نہیں ہے، پس مباح چیز کو واجب کرنا یہ یمین ہے جیسے مباح چیز کو حرام کرنا یمین ہے، **قد فرض الله** **لكم تحلة ايمانكم** دلیل ہے، تو یمین کا ثبوت اس کلام کے حکم سے ہوا، نہ کہ ایک ہی لفظ سے حقیقت و مجاز کا اجتماع ہو رہا ہے جو ممنوع ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ نذر تو اس کلام کے صیغہ سے ثابت ہوئی جو اس کے حقیقی معنی ہیں، اور یمین کا ثبوت اس کلام کے حکم اور مقتضی سے ہوا، اور اس میں کوئی قباحت نہیں ہے تو اس طرح نذر اور یمین دونوں جمع ہوئے، لہذا آپ جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض نہیں کر سکتے۔

اس کی نظیر سمجھو، جیسے کسی نے اپنے قریبی رشتہ دار کو خرید و فروا آزاد ہو جائے گا حالانکہ شراء (خریدنے) سے ملک ثابت ہوتی ہے نہ کہ تحریر (آزادی)۔

تو یہاں بھی وہی بات ہے کہ شراء کے صیغہ سے تو ملک کا ثبوت ہو رہا ہے اور شراء کے حکم سے تحریر ثابت ہو رہی ہے، شراء کا حکم ہے ملک مع القرابۃ یعنی قریبی رشتہ دار کا مالک بننا اور قریبی رشتہ دار کے ملک سے آزادی ثابت ہو جاتی ہے حدیث کی رو سے **من ملک ذارحم محرّم منه عتق**۔ تو شراء کے صیغہ سے تملک ہوا اور اس کے حکم سے تحریر ہوئی۔

وَمِنْ حُكْمِ هَذَا الْبَابِ أَنَّ الْعَمَلَ بِالْحَقِيقَةِ مَتَى أُمِكْنَ سَقَطَ الْمَجَازُ لِأَنَّ
الْمُسْتَعَارَ لَا يَزَاحِمُ الْأَصْلَ فَإِنْ كَانَتِ الْحَقِيقَةُ مُتَعَذِّرَةً كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ
مِنْ هَذِهِ النَّخْلَةِ أَوْ مَهْجُورَةً كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فَلَانٍ صَبْرًا إِلَى
الْمَجَازِ

ترجمہ:- اور اس باب کا حکم یہ ہے کہ حقیقت پر عمل کرنا جب تک ممکن ہو تو مجاز ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ

مستعار اصل کا مقابل نہیں ہو سکتا، پس اگر حقیقی معنی متعذر ہوں جیسے جب قسم کھائی کہ اس کھجور کے درخت سے نہیں کھائے گا، یا حقیقی معنی متروک ہوں (عرف میں) جیسے جب قسم کھائی کہ اپنا قدم نہیں رکھے گا فلاں کے گھر میں تو کلام کو مجاز کی طرف پھیر دیا جائے گا۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں حقیقت و مجاز کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ حقیقت و مجاز کا حکم یہ ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل ممکن ہو، مجاز پر عمل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ حقیقت اصل ہے اور مجاز مستعار ہے یعنی عاریت پر لیا ہوا ہے، دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ حقیقت اصل ہے اور مجاز خلیفہ ہے تو جب تک اصل موجود ہے مستعار اور خلیفہ مراد نہیں لیا جاسکتا ہے، کیونکہ مستعار اور خلیفہ اصل کے مقابل نہیں ہو سکتا ہے۔

ہاں اگر حقیقت پر عمل متعذر ہو یعنی بغیر تکلف اور مشقت کے اس تک نہ پہنچا جاسکے یا حقیقت مجبورہ ہو یعنی اس پر عمل تو ہو سکتا ہو مگر عرف میں یہ معنی چھوڑ دیے گئے ہوں، تو ان دونوں صورتوں میں کلام سے حقیقی معنی مراد نہیں لیں گے بلکہ کلام کو مجازی معنی کی طرف پھیر دیا جائے گا۔

حقیقت متعذرہ کی مثال جیسے کسی نے قسم کھائی - لا آکل من هذه النخلة - اس درخت سے نہیں کھاؤنگا، تو اس کے حقیقی معنی اس درخت کو کھانا، اور مجازی معنی اس درخت کے پھل کھانا، اگر درخت پھل دار نہ ہو تو اس کی قیمت کھانا، تو یہاں حقیقی معنی متعذر اور مشکل ہے، لہذا اس کے مجازی معنی مراد ہونگے یعنی پھل یا قیمت، لہذا تکلف کر کے اگر اس درخت کو کھائے گا تو حادث نہ ہوگا۔

حقیقت مجبورہ کی مثال جیسے کسی نے قسم کھائی - لا يضع قدمه في دار فلان - فلاں کے گھر میں وہ قدم نہیں رکھے گا، تو اس کے حقیقی معنی ننگے پیر داخل ہونا، پیدل داخل ہونا، ملکیت کے گھر میں داخل ہونا ہے، اور مجازی معنی مطلق داخل ہونا جیسے پہلے اس کی تفصیل گذر چکی تو یہاں حقیقی معنی عرفاً متروک ہیں، لہذا مجازی معنی مراد ہوں گے۔

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِنَّ التَّوَكُّلَ بِالْخُصُومَةِ يَنْصَرِفُ إِلَىٰ مُطْلَقِ الْجَوَابِ لِأَنَّ الْحَقِيقَةَ مَهْجُورَةً شَرْعًا وَالْمَهْجُورُ شَرْعًا بِمَنْزِلَةِ الْمَهْجُورِ عَادَتًا لَا تَرَىٰ أَنَّ مَنْ حَلَفَ لَا يَكْلِمُ هَذَا الصَّبِيَّ لَمْ يَتَّقِذْ بِزَمَانٍ صِبَاهُ لِأَنَّ هَجْرَانَ الصَّبِيِّ مَهْجُورٌ شَرْعًا

ترجمہ:- اسی بنا پر ہم نے کہا کہ خصومت کا وکیل بنانا لوٹے گا مطلق جواب کی طرف، اس لئے کہ حقیقت مجبورہ ہے

شرعاً، اور جو چیز شرعاً مجبور ہو وہ عادتاً مجبور کے درجہ میں ہے، کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ بات نہیں کرے گا اس بچہ سے، تو یہ قسم نہیں مقید ہوگی اس کے بچپن کے زمانے کے ساتھ، اس لئے کہ بچہ کو چھوڑنا یعنی اس سے ترک تکلم شرعاً مجبور ہے۔

تشریح:- اوپر اصول بتایا کہ حقیقت جب مجبور ہو تو مجاز مراد لیا جائے گا، مصنف اس کی دو مثالیں ذکر کر رہے ہیں، پہلی مثال:- زید نے خالد پر ایک ہزار کا دعویٰ کیا تو زید مدعی اور خالد مدعی علیہ ہوا، اب خالد نے اپنی طرف سے خصومت کے لئے راشد کو وکیل بنایا، تو راشد وکیل بالخصوص ہوا، اب وکیل بالخصوص بننے کا حقیقی معنی یہ ہیں کہ وکیل اپنے مؤکل یعنی خالد کی طرف داری کرے، حمایت کرے، چاہے وہ صحیح ہو یا غلط، خالد کی موافقت میں صرف انکار ہی کرتا رہے، اقرار نہ کرے۔ مگر یہ حقیقی معنی شرعاً مجبور ہے کیونکہ شرعاً بے جا طرفداری جائز نہیں، اور جو چیز شرعاً مجبور ہو وہ بمنزلہ عادتاً مجبور کے ہے، اس لئے کہ مسلمان کی شان سے یہ بعید ہے کہ شرعاً جو چیز جائز نہ ہو اس کو اپنی عادت و عمل بنائے بلکہ وہ اس کو چھوڑ دے گا، پس جب شرعاً حقیقی معنی متروک ہیں، تو اس کے مجازی معنی مراد لئے جائیں گے۔

اور تو وکیل بالخصوص کے مجازی معنی یہ ہیں کہ وکیل مطلق جواب دے، مدعی کے دعویٰ پر نعم یا لا سے جواب دے، یعنی ہاں کہہ کر مدعی کے دعویٰ کو ثابت کرے اور اپنے مؤکل پر ہزار روپے لازم کرے یا لا کہہ کر مدعی کے دعویٰ کو رد کرے اور اپنے مؤکل پر ہزار روپے کا انکار کرے، تو مجازی معنی یہ ہوں گے کہ وکیل اپنے مؤکل کی حمایت نہ کرے بلکہ مطلق جواب دے، چاہے اس کے موافقت میں ہو یا اس کے خلاف، اور یہی معنی یہاں مراد لئے جائیں گے۔

دوسری مثال:- کسی نے قسم کھائی لا یکلم هذا الصبی کہ وہ اس بچہ سے بات نہیں کرے گا تو اس کلام کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ قسم اس کے بچپن کے زمانہ کے ساتھ خاص ہو یعنی اس کے بچہ ہونے کی حالت میں بات نہیں کرونگا مگر یہ معنی شرعاً متروک ہے، اس لئے کہ حدیث میں فرمایا **من لم یرحم صغیرنا فلیس منا** - معلوم ہوا کہ بچہ سے ترک تعلق حرام ہے اور شرعاً متروک عادتاً متروک کے درجہ میں ہے، لہذا یہاں حقیقی معنی مراد نہیں لیں گے بلکہ مجازی معنی مراد لئے جائیں گے اور مجازی معنی ہیں، بچہ سے اس کی ذات مراد ہے یعنی اس کی ذات سے بات نہ کرونگا، لہذا بچپن میں اس کی جوانی میں، یا بوڑھا پے میں جب بھی بات کرے گا حانث ہو جائے گا، کیونکہ ذات ہر وقت موجود ہے، پس یہاں حقیقت مجبور ہونے کی وجہ سے مجاز مراد لیا گیا۔

مگر یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس نے ”هذا الصبی“ کہا ہو، اگر صبیاً کہا تو پھر قسم اس کے بچپن کے

ساتھ مقید ہوگی، تفصیل کے لئے مطولات کی طرف رجوع کریں۔

فَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ لَهُ حَقِيقَةٌ مُسْتَعْمَلَةٌ وَمَجَازٌ مُتَعَارَفٌ كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ
هَذِهِ الْحِنْطَةِ أَوْ لَا يَشْرَبُ مِنْ هَذِهِ الْفُرَاتِ فَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ الْعَمَلُ بِالْحَقِيقَةِ
أَوَّلِي وَعِنْدَهُمَا الْعَمَلُ بِعُمُومِ الْمَجَازِ أَوَّلِي

ترجمہ:- پس اگر لفظ کے لئے حقیقت مستعملہ اور مجاز متعارف ہو، جیسے کہ جب قسم کھائی کہ وہ نہیں کھائے گا اس گاہیوں سے، یا نہیں پئے گا اس فرات سے، تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور صاحبین کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ ایک اختلافی مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک لفظ ایسا ہے کہ اس کے حقیقی معنی بھی مستعمل ہیں، اور اس کے لئے مجاز متعارف بھی ہے، تو اس وقت لفظ سے کون سے معنی مراد لئے جائیں گے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک حقیقی معنی مراد لینا زیادہ بہتر اور اولیٰ ہے، اور صاحبین کہتے ہیں کہ مجاز متعارف زیادہ بہتر ہے، مصنف نے اس کی دو مثالیں بیان کی ہیں۔

پہلی مثال:- کسی نے قسم کھائی کہ اس گاہیوں سے نہیں کھائے گا، تو اس کے حقیقی معنی خود گاہیوں کو کھانا، اور یہ معنی مستعمل ہیں، لوگ گاہیوں کو بھون کر اور اُبال کر کھاتے ہیں، اور مجازی معنی گاہیوں سے بنی چیز روٹی وغیرہ کھانا ہے، اور یہ معنی بھی متعارف ہیں، جیسے محاورہ ہے کہ فلاں علاقہ کے لوگ گاہیوں زیادہ کھاتے ہیں، مطلب روٹی کھاتے ہیں، تو امام صاحب کے نزدیک حقیقی معنی مراد ہوں گے، کیونکہ حقیقت مستعمل ہے، لہذا گاہیوں بھون کر یا اُبال کر کھائے گا تو حادث ہو جائے گا، روٹی کھانے سے حادث نہیں ہوگا۔

اور صاحبین کے نزدیک مجاز متعارف مراد ہوگا، لہذا گاہیوں کھانے سے بھی اور روٹی کھانے سے بھی حادث ہو جائے گا کیونکہ مجازی معنی ایسے عام ہیں کہ حقیقت بھی اس میں داخل ہے، البتہ ستوکھانے سے حادث نہ ہوگا کیونکہ ستو عرف میں دوسری جنس ہے۔

دوسری مثال:- کسی نے قسم کھائی کہ اس نہر سے نہیں پئے گا، تو اس کے حقیقی معنی ہیں، نہر سے منہ لگا کر پینا اور یہ مستعمل ہے، دیہاتوں میں لوگ نہر سے منہ لگا کر پیتے ہیں، اور مجازی معنی ہے چلو سے پینا یا برتن سے پینا، اور یہ معنی بھی متعارف ہے، تو امام صاحب نے حقیقی معنی مراد لئے، لہذا منہ لگا کر پینے سے حادث ہو جائے گا، برتن یا چلو سے پینے سے حادث نہ ہوگا۔

اور صاحبین مجاز متعارف مراد لیتے ہیں، لہذا منہ لگا کر پئے، چلو سے پئے یا برتن سے پئے، بہر صورت حانث ہو جائے گا، کیونکہ مجاز متعارف میں ہر طرح سے پیدا داخل ہے۔

وَهَذَا يَرْجِعُ إِلَى أَصْلِ وَهُوَ أَنَّ الْمَجَازَ خَلَفَ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي التَّكَلُّمِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ حَتَّى صَحَّتِ الْأَسْتِعَارَةُ بِهِ عِنْدَهُ وَإِنْ لَمْ يَنْعَقِدْ لِإِجَابِ الْحَقِيقَةِ كَمَا فِي قَوْلِهِ لِعَبْدِهِ وَهُوَ أَكْبَرُ سِنًا مِنْهُ هَذَا ابْنِي فَأَعْتَبَرِ الرَّجْحَانَ فِي التَّكَلُّمِ فَصَارَتْ الْحَقِيقَةُ أُولَى وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ خَلَفَ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي الْحُكْمِ وَفِي الْحُكْمِ لِلْمَجَازِ رُجْحَانٌ لِاسْتِمَالِهِ عَلَى حُكْمِ الْحَقِيقَةِ فَصَارَ أُولَى

ترجمہ:- اور یہ اختلاف لوٹتا ہے ایک اصل کی طرف اور وہ یہ کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے تکلم میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک، یہاں تک کہ صحیح ہے کلام سے استعارہ امام صاحب کے نزدیک، اگرچہ وہ کلام منعقد نہ ہوا ہو حقیقت کو ثابت کرنے کے لئے، جیسا کہ آقا کے قول میں اپنے غلام سے درانحالیکہ وہ غلام عمر میں اس سے بڑا ہو **یہ** میرا بیٹا ہے، پس امام صاحب نے اعتبار کیا تکلم میں رجحان کا تو حقیقت اولی ہوگی، اور صاحبین کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے اندر، اور حکم میں مجاز کو ترجیح ہے، مجاز کے مشتمل ہونے کی وجہ سے حقیقت کے حکم پر پس مجاز اولی ہوگا۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ اوپر جو امام صاحب اور صاحبین رحمہم اللہ کے درمیان حقیقت و مجاز میں اختلاف گزرا، وہ دراصل ایک دوسرے مختلف فیہ اصل پر مبنی ہے، وہ دوسری اختلافی اصل یہ ہے کہ امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ کس جہت سے ہے؟ حقیقت اصل ہے، مجاز خلیفہ ہے، اس میں تو سب کا اتفاق ہے، البتہ جہت میں اختلاف ہے۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ تکلم میں ہے یعنی حقیقت کا تکلم اصل ہے اور مجاز کا تکلم خلیفہ ہے، لہذا امام صاحب کے نزدیک اگر حقیقت کا تکلم صحیح ہو یعنی حقیقت عربی قاعدے کے لحاظ سے اور ترکیب نحوی کے اعتبار سے صحیح ہو، تو اس کے تکلم کا صحیح ہونا مجاز کی طرف رجوع کرنے کے لئے کافی ہے، چاہے خارج میں اس کا وجود نہ ہو، اس کا معنی اور حکم نہ پایا جاتا ہو، حقیقت پر عمل ممکن نہ ہو، تو امام صاحب کے نزدیک اس کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے اس کو مجاز کی طرف پھیر دیا جائے گا، غرض امام صاحب کے نزدیک حقیقت کا لفظی اعتبار سے صحیح ہونا کافی ہے، کیونکہ حقیقت مجاز اصل میں لفظ ہی کے اوصاف ہیں، لہذا لفظ اور تکلم کا اعتبار ہوگا، پھر تکلم میں صحیح ہونے کے ساتھ اگر اس کا معنی بھی صحیح ہے تو یہی مراد ہوگا اور اس کا معنی ممکن الوجود نہیں ہے تو مجاز مراد لیا جائے گا، تاکہ کلام کا لغو ہونا لازم نہ

آئے۔

اور صاحبین کہتے ہیں کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ حکم اور معنی میں ہے، کیونکہ کلام میں اصل معنی اور حکم ہی ہوتا ہے، لفظ تو صرف وسیلہ ہوتا ہے، لہذا جب حکم میں خلیفہ ہے تو حقیقت کا معنی کے لحاظ سے صحیح اور ممکن الوجود ہونا ضروری ہے، لہذا اگر حقیقی معنی ممکن الوجود ہو اور کسی عارض کی وجہ سے وہ معنی مراد نہ لئے جاسکے تو کلام کو مجاز کی طرف پھیرا جائے گا، اور اگر حقیقت کا معنی ممکن ہی نہ ہو تو کلام لغو ہو جائے گا اس کو مجاز کی طرف نہیں پھیرا جائے گا۔

مثال سے سمجھو، ایک بیس سالہ مولیٰ نے اپنے ساٹھ سالہ غلام سے کہا **ہذا ابنی** یہ میرا بیٹا ہے، تو امام صاحب کے نزدیک یہ کلام عربیت اور ترکیب نحوی کے لحاظ سے صحیح ہے، مبتدا خبر ہے، اگرچہ اس کے معنی ممکن الوجود نہیں ہیں، کیونکہ باپ چھوٹا اور بیٹا عمر میں بڑا نہیں ہو سکتا ہے، مگر تکلم میں کلام صحیح ہے تو کلام کو لغو نہیں کریں گے بلکہ اس کو مجاز کی طرف پھیر دیں گے اور اس کا مجازی معنی حریت ہے، آزاد ہونا ہے، یہ مجاز اس لئے ہے کہ بنوت کو حریت لازم ہے، یعنی بیٹا ہمیشہ آزاد ہوتا ہے، پس **ہذا ابنی** جب اس سے بیٹا ہونا مراد ہو ملزوم ہوا، اور **ہذا ابنی** جب اس سے آزاد ہونا مراد لیا جائے لازم ہو ملزوم ہو لکر لازم مراد لیا اور یہی مجاز ہے، پس **”ہذا ابنی“** سے **”ہذا احمر“** مراد لیا جائے گا اور وہ ساٹھ سالہ غلام آزاد ہو جائے گا۔

صاحبین کے نزدیک **”ہذا ابنی“** کے معنی ہی صحیح نہیں ہیں، یہ ممکن الوجود ہی نہیں، اس لئے کہ بیٹا عمر میں باپ سے بڑا نہیں ہو سکتا ہے، لہذا یہ کلام لغو ہو جائے گا، اس کو مجاز کی طرف نہیں پھیرا جائے گا، کیونکہ مجاز حقیقت کا خلیفہ حکم میں ہے تو حقیقت کا حکم اور معنی ممکن ہونا ضروری ہے، اور یہاں **ہذا ابنی** کا معنی ممکن الوجود نہیں ہے، لہذا کلام لغو ہو جائے گا۔

واعبر الرجحان:- جب یہ اصل مختلف فیہ آپ سمجھ گئے کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ تکلم میں ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں خلیفہ ہے، تو مصنف اب اصل مسئلہ میں اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام صاحب تکلم میں ترجیح کا اعتبار کرتے ہیں یعنی اگر حقیقت پر عمل ممکن ہو تو تکلم بالحقیقہ، تکلم بالمجاز کی بنسبت اولیٰ اور راجح ہے کیونکہ مجاز حقیقت کا خلیفہ تکلم میں ہے اور تکلم بالحقیقہ جب اس پر عمل ممکن بھی ہو تو یہ تکلم بالمجاز پر راجح ہے، لہذا حقیقت مستعملہ کو مجاز متعارف پر ترجیح ہوگی۔

اور صاحبین کے نزدیک چونکہ مجاز حقیقت کا خلیفہ حکم کے لحاظ سے ہے، اور حکم میں مجاز کو ترجیح حاصل ہے، اس لئے کہ مجازی معنی ایسے عام ہیں کہ حقیقی معنی بھی اس میں داخل ہو جاتے ہیں، جیسے عموم مجاز میں، اور اگر مجاز متعارف ہے تو بھی مجاز کو ترجیح حاصل ہے اس لئے کہ مجاز حقیقت کی بنسبت زیادہ مستعمل ہے، لہذا مجاز مراد لینا زیادہ اولیٰ ہوگا،

چاہے مجاز متعارف ہو یا عموم مجاز ہو۔

مصنفؒ نے لاشتمالہ علی حکم الحقیقۃ کہہ کر عموم مجاز کی ترجیح کو بیان کر دیا، مجاز متعارف کی ترجیح بیان نہیں ہوئی اگر اس کے بعد اما لغلبۃ استعمالہ بڑھادیتے تو مجاز متعارف کی ترجیح بھی واضح ہو جاتی، یا صرف لغلبۃ استعمالہ کہتے تو بھی عموم مجاز اور مجاز متعارف دونوں کی ترجیح مفہوم ہو جاتی، کیونکہ عموم مجاز اور مجاز متعارف دونوں کا استعمال حقیقت سے زیادہ ہے۔

ثُمَّ جُمْلَةُ مَا تُتْرَكُ بِهِ الْحَقِيقَةُ خَمْسَةٌ قَدْ تُتْرَكُ بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ وَبِدَلَالَةِ الْعَادَةِ كَمَا ذَكَرْنَا وَبِدَلَالَةِ مَعْنَى يَزِجُ إِلَى الْمُتَكَلِّمِ كَمَا فِي يَمِينِ الْفُورِ وَبِدَلَالَةِ سِيَاقِ النَّظْمِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا عَمَتْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا وَبِدَلَالَةِ اللَّفْظِ فِي نَفْسِهِ كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ لَحْمًا فَأَكَلَ لَحْمَ السَّمَكِ لَمْ يَحْنَثْ وَكَذَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ فَأَكَلَهُ فَأَكَلَ الْعَنْبَ لَمْ يَحْنَثْ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِقُصُورِ فِي الْمَعْنَى الْمَطْلُوبِ فِي الْأَوَّلِ وَزِيَادِهِ فِي الثَّانِي

ترجمہ:- پھر وہ تمام مقامات جہاں حقیقی معنی چھوڑ دئے جاتے ہیں پانچ ہیں، کبھی حقیقی معنی چھوڑ دئے جاتے ہیں محل کلام کی دلالت کی وجہ سے اور عادت کی دلالت کی وجہ سے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے، اور ایسے معنی کی دلالت کی وجہ سے جو متکلم کی طرف لوٹتے ہیں جیسا کہ یمین فور میں، اور سیاق نظم کی دلالت کی وجہ سے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ”پس جس کا جی چاہے ایمان لائے اور جس کا جی چاہے کفر کرے، ہم نے ظالموں کے لئے جہنم تیار کر رکھی ہے اور لفظ کی اپنی ذات کے اعتبار سے دلالت کی وجہ سے جیسے کہ جب قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا، پس اس نے مچھلی کا گوشت کھایا تو حانث نہیں ہوگا، اور اسی طرح جب قسم کھائی میوہ نہیں کھائے گا، پس اس نے انگوڑ کھالی تو حانث نہیں ہوگا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک، معنی مطلوب میں کمی کی وجہ سے اول میں اور زیادتی کی وجہ سے ثانی میں۔

تشریح:- یہاں مصنفؒ ان مقامات کو بیان کر رہے ہیں جہاں حقیقی معنی چھوڑ کر مجازی معنی مراد لئے جاتے ہیں، وہ پانچ جگہیں ہیں۔

پہلی جگہ: محل کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقی معنی چھوڑ دئے جاتے ہیں یعنی جس محل میں کلام واقع ہو رہا ہے وہ محل حقیقی معنی قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، حقیقی معنی مراد لینے سے یا تو کذب لازم آتا ہے یا اور کوئی وجہ سے محل حقیقی معنی کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، حالانکہ اس کا وقوع قرآن وحدیث میں ہے لہذا حقیقی معنی چھوڑ کر مجازی معنی

مراد لیں گے، جیسے لا یستوی الا عمی والبصیر، لا یستوی اصحاب النار واصحاب الجنة۔ اندھا اور بینا برابر نہیں ہو سکتے ہیں، جہنم والے اور جنت والے برابر نہیں ہو سکتے ہیں، اس کلام کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ ان دونوں کے درمیان کسی چیز میں برابری نہیں ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، بلکہ بصر اور عدم بصر میں برابری نہیں ہے، اس کے علاوہ بہت صفات میں مثل انسان ہونے میں، ناطق ہونے میں وغیرہ برابری ہے، لہذا تمام اوصاف میں مساوات کی نفی سے کذب لازم آئے گا، اسی طرح جنتی اور جہنمی میں بھی بہت سی صفات میں برابری ہے، لہذا تمام اوصاف میں مساوات کی نفی سے کذب لازم آئے گا، اور اللہ کے کلام میں کذب محال ہے، لہذا مجازی معنی یعنی بعض صفات میں مساوات کی نفی مراد ہوگی۔

اسی طرح حدیث میں فرمایا **انما الاعمال بالنیات**، اعمال نیت سے ہوتے ہیں یعنی اعمال کا وجود نیتوں سے ہوتا ہے، اور یہی حقیقی معنی ہیں، حالانکہ بغیر نیت کے بھی عمل ہو جاتے ہیں، تو حقیقی معنی مراد لینے سے حدیث میں کذب لازم آتا ہے، اس لیے کلام کو مجازی معنی کی طرف پھیر دیں گے، اور مجازی معنی ہیں اعمال پر ثواب بغیر نیت کے نہیں ملتا ہے، عمل تو ہو جاتا ہے۔

دوسری جگہ: دلالت عادت کی وجہ سے یعنی لفظ جب بولا جاتا ہے تو عادتاً اور عرف میں اس کے حقیقی معنی مراد نہیں ہوتے بلکہ مجازی معنی مراد ہوتے ہیں، لہذا دلالت عادت کی وجہ سے حقیقی معنی متروک ہوں گے، مگر یہ بات ذہن میں رہے کہ دلالت کی وجہ سے حقیقی معنی اس وقت متروک ہوں گے، جب حقیقی معنی مستعمل نہ ہوں، ورنہ امام صاحب کے نزدیک مجاز کے مقابلہ میں حقیقت مستعملہ پر عمل اولیٰ ہوگا، جس کی تقریر سابق میں گذری۔

اس کی مثال جیسے صلوٰۃ، صوم، حج وغیرہ ارکان کہ صلوٰۃ کے حقیقی معنی دعا کے ہیں، مگر عادت اور عرف میں یہ معنی متروک ہیں، اور اس کے مجازی معنی مراد ہوتے ہیں، یعنی نماز، ایسے ہی صوم کے حقیقی معنی رکنا، مجازی معنی مخصوص عبادت، حج کے معنی ارادہ کرنا، مجازی معنی مخصوص ارکان کے ساتھ زیارت بیت اللہ، ایسے ہی جب کسی نے کہا اس درخت سے نہیں کھائے گا، فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا وغیرہ یہ سب مثالیں ہیں جن کی تفصیل گزر چکی۔

تیسری جگہ: ایسے معنی کی دلالت کی وجہ سے جو متکلم کی طرف لوٹتے ہیں، یعنی متکلم میں ایسے معنی پیدا ہو جائیں جو حقیقی معنی چھوڑنے پر دلالت کرے اور محسوس ہو جائے کہ متکلم کا مقصد حقیقی معنی مراد لینا نہیں ہے تو اس وقت بھی حقیقی معنی کو چھوڑ کر مجازی معنی مراد لئے جاتے ہیں، جیسے یمین فور یعنی غصہ کے وقت کھائی ہوئی قسم، اس کو یمین فور اس لئے کہتے ہیں کہ جوش غضب میں یہ قسم ہوتی ہے، اس میں ٹھہراؤ نہیں ہوتا، جیسے میاں بیوی میں جھگڑا ہونے کے وقت بیوی گھر سے نکلنے لگی تو شوہر نے غصہ میں کہا - **ان خرجت فانک طالق** - اگر تو گھر سے نکلی تو تجھے طلاق ہے، یہ سن کر

عورت رک گئی، آدھ ایک گھنٹہ کے بعد جب اس کا غصہ ٹھنڈا ہو گیا اور نکلی تو طلاق نہیں پڑے گی، کیونکہ اس کے حقیقی معنی تو عام ہیں کہ جب بھی نکلی تو طلاق، اور مجازی معنی ہیں، اس معین وقت کا خروج، تو یہاں یہی مجازی معنی مراد ہے، حقیقی معنی مراد نہیں ہے کیونکہ غصہ کے معنی جو عورت کے نکلنے کے وقت متکلم میں پیدا ہوئے وہ دلالت کرتے ہیں کہ یہ معین نکلتا مراد ہے، اس کا غصہ قرینہ ہے کہ مطلق نکلتا شوہر کا مقصد نہیں ہے، لہذا اس وقت اگر عورت نکلی تو طلاق واقع ہو جائے گی، اور غصہ ٹھنڈا ہونے کے بعد نکلی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

چوتھی جگہ: سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقی معنی چھوڑ دئے جاتے ہیں، یعنی کلام میں ایسا کوئی لفظی قرینہ ہوتا ہے جو دلالت کرتا ہے کہ یہاں حقیقی معنی مراد نہیں ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے، بے شک ہم نے ظالموں کے لئے آگ تیار کر رکھی ہے“ اس کلام کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایمان و کفر میں اختیار دے رہے ہیں، یعنی چاہو تو ایمان لاؤ، چاہو تو کفر کرو، دونوں کا اختیار ہے۔ مگر یہ معنی مراد نہیں ہے کیونکہ کلام میں اگلا جملہ **انا اعتدنا للکافرین** قرینہ ہے، جو بتلا رہا ہے کہ یہاں حقیقی معنی مراد نہیں ہے، بلکہ مجازی معنی مراد ہے یعنی زجر و توبیخ مقصود ہے۔

پانچویں جگہ: کبھی لفظ کی ذاتی دلالت کی وجہ سے حقیقی معنی چھوڑ دئے جاتے ہیں یعنی لفظ اپنے مادہ اور ماخذ اشتقاق کے لحاظ سے جس معنی پر دلالت کرتا ہے وہ معنی اس میں نہیں پائے جاتے، اس لئے حقیقی معنی چھوڑ دیے، تو یہ لفظ کی ذاتی دلالت ہوئی مثلاً لفظ اپنے مادے اور اشتقاق کے لحاظ سے ایسے معنی کے لئے وضع ہوا ہے، جس میں قوت اور شدت کے معنی ہیں، تو اس کے افراد میں سے وہ نکل جائینگے جس میں یہ معنی ناقص ہیں، ایسے ہی کوئی لفظ ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے جس میں ضعف اور نقصان کے معنی ہیں، تو اس کے افراد میں سے وہ نکل جائیں گے جن میں یہ معنی زیادتی کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔

الحاصل لفظ اپنی وضع کے اعتبار سے تو اپنے تمام افراد کو شامل ہے مگر اپنے مادے اور ماخذ اشتقاق کی وجہ سے صرف ان ہی افراد کو شامل رہے گا جن میں یہ معنی — جس پر یہ لفظ اپنے مادے اور ماخذ اشتقاق سے دلالت کرتا ہے — برابر درجہ کے ہوں، اور جن افراد میں وہ معنی کمی کے ساتھ یا زیادتی کے ساتھ پائے جائینگے وہ افراد خارج ہو جائیں گے۔

مثال سے سمجھو، کسی نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا، اگر اس نے مچھلی کا گوشت کھالیا، تو حانث نہ ہوگا کیونکہ خود لفظ کی دلالت سے معلوم ہوتا ہے کہ مچھلی کا گوشت اس میں داخل نہیں ہے، کیونکہ لحم الحتام سے بنا ہے اور اس میں شدت کے معنی ہیں، اور مچھلی کے گوشت میں خون نہ ہونے کے سبب شدت نہیں ہے، لہذا مچھلی خارج ہو جائے گی

، حالانکہ لحم میں وضع کے اعتبار سے مچھلی بھی داخل ہے مگر لفظ کے مادے کی دلالت کی وجہ سے وہ خارج ہو جائے گی، اور مچھلی کے علاوہ باقی خون والے حلال جانوروں کا گوشت اس میں داخل رہے گا۔

دوسری مثال کسی نے قسم کھائی کہ وہ فاکھہ نہیں کھائے گا، اگر اس نے انگور کھالی تو حانث نہ ہوگا کیونکہ لفظ فاکھہ مادہ کے اعتبار سے دلالت کرتا ہے ایسی چیز پر جس میں فرحت و لذت ہو، یعنی جو چیز فرحت و لذت کے طور پر کھائی جائے، اس میں غذائیت اور بدن کا قوام نہ ہو، اور انگور میں فرحت و لذت کے ساتھ غذائیت بھی ہے، تو فاکھہ کے معنی انگور میں زیادتی کے ساتھ پائے گئے، لہذا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حانث نہ ہوگا، صاحبین کے نزدیک حانث ہو جائے گا، تفصیل کے لئے ہدایہ کی مراجعت کریں۔

بہر حال مچھلی میں لحم کے معنی کمی کے ساتھ پائے جا رہے ہیں اور انگور میں فاکھہ کے معنی زیادتی کے ساتھ پائے جا رہے ہیں، لہذا مچھلی لحم میں اور انگور فاکھہ میں داخل نہ ہوگی، لہذا گوشت نہ کھانے کی قسم کھانے والا مچھلی کا گوشت کھانے سے اور فاکھہ نہ کھانے کی قسم کھانے والا انگور کھانے سے امام صاحب کے نزدیک حانث نہ ہوگا، اور صاحبین کے نزدیک حانث ہو جائے گا۔

مشائخ نے لکھا ہے کہ امام صاحب اور صاحبین کا یہ اختلاف عرف و زمان کے اختلاف کی وجہ سے ہے، امام صاحب نے اپنے زمانے اور عرف کے اعتبار سے فتویٰ دیا ہے، اور صاحبین نے اپنے زمانے کے عرف کے لحاظ سے، صاحبین کے زمانے میں عرف بدل گیا تھا۔

تنبیہ: یمن کا مدار عرف پر ہے، لہذا ہر علاقہ کے عرف کے اعتبار سے حکم ہوگا، اگر کسی علاقہ میں مچھلی کے گوشت پر گوشت کا اطلاق ہوتا ہے، اور عام عرف یہی ہے تو مچھلی کے گوشت سے حانث ہو جائے گا۔

وَأَمَّا الصَّرِيحُ فَمِثْلُ قَوْلِهِ بَعِثْتُ وَاشْتَرَيْتُ وَوَهَبْتُ وَحُكْمُهُ تَعَلُّقُ الْحُكْمِ بِعَيْنِ الْكَلَامِ وَقِيَامُهُ مَقَامَ مَعْنَاهُ حَتَّى اسْتَعْنَى عَنِ الْعَزِيمَةِ لِأَنَّهُ ظَاهِرُ الْمُرَادِ وَحُكْمُ الْكِنَايَةِ أَنَّهُ لَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ إِلَّا بِالنِّيَّةِ لِأَنَّهُ مُسْتَتِرُ الْمُرَادِ وَذَلِكَ مِثْلُ الْمَجَازِ قَبْلَ أَنْ يَصِيرَ مُتَعَارَفًا

ترجمہ:- اور بہر حال صریح پس جیسے اس کا قول بَعِثْتُ، اشتریت اور وھبت اور صریح کا حکم حکم کا متعلق ہونا ہے عین کلام کے ساتھ اور کلام کا اپنے معنی کے قائم مقام ہونا ہے، یہاں تک کہ صریح نیت سے بے نیاز ہوگا اس لئے کہ اس کی مراد ظاہر ہے، اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل واجب نہیں ہوگا مگر نیت سے، اس لئے کہ اس کی مراد پوشیدہ ہے

اور کنایہ مجاز کی طرح ہے اس کے متعارف ہونے سے پہلے۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے صریح اور کنایہ کی بحث شروع کر رہے ہیں، صریح کی تعریف نہیں کی کیونکہ اس کی تعریف ظاہر تھی، صرف اشارہ کر دیا کہ صریح اس کو کہتے ہیں جس کی مراد بالکل ظاہر ہو، جیسے **بعث، اشتريت، وهبت**، ان الفاظ میں بیع، شراء اور ہبہ کے ثبوت کے لئے نیت کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ الفاظ صریح ہیں۔

صریح کا حکم یہ ہے کہ صریح میں متکلم کی نیت اور ارادہ کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ اس کے معنی ایسے ظاہر ہیں کہ لفظ خود معنی کی جگہ پر ہے، اس میں کوئی دوسرا احتمال ہوتا ہی نہیں، جیسے کسی نے بلا ارادہ بھی انت طالق کہا تو طلاق واقع ہو جائے گی، چاہے وہ کہے کہ میری مراد طلاق کی نہیں ہے، کیونکہ لفظ صریح ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے کنایہ کی تعریف بھی نہیں کی، صرف اشارہ کیا کہ کنایہ اس کو کہتے ہیں جس کی مراد پوشیدہ ہو بغیر نیت کے ظاہر نہ ہو سکے۔

کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل بغیر نیت کے واجب نہیں ہے، کیونکہ اس کے معنی میں تردد ہے، لہذا اس میں نیت یا اس کے قائم مقام چیز (مثلاً کوئی قرینہ) کی ضرورت پڑے گی، جب نیت سے اس کا خفا دور ہو جائے گا تو اس پر عمل واجب ہوگا۔

وذلك مثل المجاز:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ کنایہ میں چونکہ خفا اور پوشیدگی ہوتی ہے، اس کی مراد ظاہر نہیں ہوتی ہے، تو یہ ایسا ہی ہے جیسے مجاز جب وہ متعارف نہ ہو، کیونکہ متعارف ہونے سے پہلے مجاز میں بھی خفا اور پوشیدگی ہوتی ہے، ہاں جب مجاز متعارف ہو جائے تو خفا اور تردد ختم ہو جاتا ہے، لہذا پھر مجاز کنایہ نہیں رہے گا بلکہ صریح ہو جائے گا، تو گویا مجاز جب تک متعارف نہ ہو وہ کنایہ ہی سمجھا جاتا ہے مصنف کی عبارت سے اس طرف اشارہ ہے کہ کنایہ جیسے حقیقت میں ہوتا ہے ایسے ہی مجاز میں بھی ہوتا ہے۔

وَسُمِّيَ الْبَائِنُ وَالْحَرَامُ وَنَحْوُهُمَا كِنَايَاتِ الطَّلَاقِ مَجَازًا لِأَنَّهَا مَعْلُومَةٌ
الْمَعَانِي لَكِنَّ الْأَبْهَامَ فِيمَا يَتَّصِلُ بِهِ وَتَعْمَلُ فِيهِ فَلِذَلِكَ شَابَهَتْ الْكِنَايَاتِ
فَسُمِّيَتْ بِذَلِكَ مَجَازًا وَلِهَذَا الْأَبْهَامُ أُحْتِجَّ إِلَى النِّيَّةِ فَإِذَا زَالَ الْأَبْهَامُ بِالنِّيَّةِ
وَجَبَّ الْعَمَلُ بِمَوْجِبَاتِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ تُجْعَلَ عِبَارَةً عَنِ الصَّرِيحِ وَلِذَلِكَ
جَعَلْنَاهَا بَوَائِنَ

ترجمہ:- اور نام رکھا گیا بائن، حرام اور ان دونوں الفاظ کے مانند کنايات طلاق مجازاً، اس لئے کہ ان الفاظ

کے معانی معلوم ہیں، لیکن ابہام اس محل میں ہے جس کے ساتھ یہ الفاظ متصل ہوتے ہیں اور جس محل کے اندر یہ الفاظ عمل کرتے ہیں، پس اسی ابہام کی وجہ سے یہ الفاظ کنایات کے مشابہ ہو گئے، پس نام رکھ دیا گیا ان الفاظ کا کنایات کے ساتھ مجازاً، اور اسی ابہام کی وجہ سے نیت کی ضرورت پیش آتی ہے، پس جب ابہام نیت سے زائل ہو جائے گا تو واجب ہوگا عمل کرنا ان الفاظ کے مقتضیات پر، بغیر اس کے کہ ان الفاظ کو صریح سے عبارت قرار دیا جائے، اور اسی وجہ سے کر دیا ہم نے ان الفاظ کو بوائُن۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں کہ حضرت! آپ نے فرمایا کہ کنایہ وہ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو، حالانکہ طلاق بائُن کے الفاظ جن کو کنائی الفاظ کہا جاتا ہے جیسے **بائُن، حرام، بتہ** وغیرہ ان سب الفاظ کے معنی معلوم ہیں، جیسے بائُن بینونت سے ہے معنی جدا ہونا، حرام حرمت سے ہے معنی روکنا، بتہ کے معنی کاٹنا، تو ان سب الفاظ کے معنی معلوم ہیں اور یہ الفاظ اپنے معنی میں استعمال بھی ہوتے ہیں، تو پھر ان کو کنایہ کیوں کہا جاتا ہے؟
فما الجواب

اس کا جواب دے رہے ہیں کہ ان الفاظ کو کنایہ مجازاً کہا جاتا ہے، حقیقتہ کنایہ نہیں کہا جاتا ہے، کیونکہ ان کے معنی معلوم ہیں، اس میں کوئی ابہام نہیں ہے، البتہ یہ الفاظ جس محل میں استعمال ہوتے ہیں، اور جس محل میں عمل کرتے ہیں اس محل میں ابہام ہے جیسے انت بائُن، تو جدا ہے، اس کے معنی معلوم ہیں مگر یہ جس محل یعنی عورت میں استعمال ہوتے ہیں، اس میں ابہام آگیا کہ عورت جدا ہے تو کس سے جدا ہے؟ مال سے، جمال سے یا شوہر سے، لہذا یہ الفاظ محل کے ابہام کی وجہ سے حقیقتہ کنایہ کے مشابہ ہو گئے، اس لئے مجازاً ان کو کنایہ کہہ دیا گیا، لہذا جب محل کے لحاظ سے ابہام آگیا تو اب نیت کی ضرورت پڑے گی، جب شوہر نے نیت کر لی کہ میری مراد خود اپنے سے جدا کرنا ہے تو نیت سے ابہام دور ہو گیا، اب یہ الفاظ اپنے مقتضی کے مطابق عمل کریں گے یعنی ان سے طلاق بائُن واقع ہوگی، کیونکہ ان الفاظ کا مقتضی اور مدلول (کاٹنا، جدا ہونا وغیرہ) طلاق بائُن ہی ہے، طلاق رجعی نہیں ہے۔

بہر حال ان الفاظ میں محل کے لحاظ سے ابہام آگیا، تو ان کو مجازاً کنایہ کہہ دیا، اسی لئے نیت کے بعد یہ الفاظ خود اپنے مقتضی کے مطابق عمل کرتے ہیں، ایسا نہیں ہے کہ ان الفاظ کو حقیقتہ کنایہ بنایا گیا ہو، کیونکہ اگر حقیقتہ کنایہ ہوتے تو صریح طلاق سے کنایہ ہوتے اور طلاق رجعی واقع ہوتی یعنی حقیقتہ کنایہ ہوتے تو انت بائُن بولکر انت طالق مراد ہوتا اور اس سے طلاق رجعی واقع ہوتی، **من غیر ان يجعل عبارة عن الصریح** سے یہی بات کہہ رہے ہیں کہ ان الفاظ میں جب نیت سے ابہام دور ہو گیا تو یہ الفاظ اپنے مقتضی پر عمل کریں گے، بغیر اس کے کہ ان الفاظ کو صریح طلاق سے کنایہ کیا جائے، اسی لئے ہم نے ان الفاظ کو بائُن قرار دیا۔ انتہی

الْأَفَى قَوْلُ الرَّجُلِ اِعْتَدَى لَأَنَّ حَقِيقَتَهُ لِلْحِسَابِ وَلَا أَثَرَ لِدَلِكِ فِي النِّكَاحِ
وَالْاِعْتِدَادِ يَحْتَمِلُ أَنْ يُرَادَ بِهِ مَا يَعُدُّ مِنْ غَيْرِ الْأَقْرَاءِ فَإِذَا نَوَى الْأَقْرَاءَ وَزَالَ
الْاِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ وَجَبَ بِهِ الطَّلَاقُ بَعْدَ الدُّخُولِ اِقْتِضَاءً وَقَبْلَ الدُّخُولِ جُعِلَ
مُسْتَعَارًا مَحْصُصًا عَنِ الطَّلَاقِ لِأَنَّهُ سَبَبُهُ فَاسْتُعِيرَ الْحُكْمُ لِسَبَبِهِ

ترجمہ:- مگر مرد کے قول اعتدی میں اس لئے کہ اس قول کی حقیقت حساب کے لئے ہے اور حساب کا کوئی اثر (دخل) نہیں ہے نکاح ختم کرنے میں اور اعتداد احتمال رکھتا ہے کہ اس سے مراد لی جائے وہ چیز جو شمار کی جاتی ہے حیض کے علاوہ، پس جب اس نے حیض کی نیت کی اور ابہام زائل ہو گیا نیت سے، تو ثابت ہو جائیگی اس سے طلاق دخول کے بعد اقتضاء اور دخول سے پہلے، اس قول کو بنایا جائے گا مستعار محض طلاق سے، اس لئے کہ طلاق اعتداد کا سبب ہے، پس حکم (مسبب) کا استعارہ کیا گیا اس کے سبب کے لئے۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تمام الفاظ کنایات سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے، مگر تین الفاظ ایسے ہیں کہ ان کے کنایہ ہونے کے باوجود اور ان میں نیت کی حاجت ہونے کے باوجود ان سے ایک طلاق رجعی پڑتی ہے، وہ تین لفظ یہ ہیں، اعتدی، استبرئی، انت واحدة۔

پہلا لفظ اعتدی ہے، اس کے معنی ہیں شمار کرنا، اور اس حقیقی معنی کو قطع نکاح میں کوئی دخل نہیں ہے جیسے پہلے الفاظ بائن حرام وغیرہ کے معانی کو دخل تھا، بہر حال اعتدی سے طلاق رجعی واقع ہوگی، اس لئے کہ اعتدی کے معنی ہیں شمار کرنا، تو اس میں احتمال اور ابہام ہے کہ کیا شمار کرے؟ پیسے شمار کرے، اللہ کی نعمتیں شمار کرے، یا حیض شمار کرے، جب شوہر نے نیت کی کہ حیض شمار کرے تو ابہام دور ہو گیا، اب دیکھیں گے کہ عورت مدخول بھا ہے یا غیر مدخول بھا؟ اگر مدخول بھا ہے یعنی شوہر اس سے دخول کر چکا ہے اور اس کو کہہ رہا ہے کہ عدت گزارنے کے لئے حیض شمار کر، تو اس سے پہلے اقتضاء طلاق کو مقدر مانا جائے گا، کیونکہ بغیر طلاق کے عدت گزارنا نہیں ہوتا ہے، تو گویا شوہر نے یوں کہا ”میں نے طلاق دی تو عدت گزار، اور جب طلاق کو مقدر مانا، جو صریح لفظ ہے، تو اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔ اور اگر عورت غیر مدخول بھا ہے، تو اس پر عدت نہیں ہے، لہذا غیر مدخول بھا میں اعتدی سے مجازاً طلاق مراد لینے، کیونکہ عدت گزارنا اور طلاق دونوں میں سببیت کا علاقہ ہے، طلاق سبب ہے اور عدت گزارنا مسبب ہے تو یہاں مسبب بولکر مسبب مراد لیا، لہذا اس سے بھی طلاق رجعی پڑے گی۔

مگر اس پر یہ سوال پیدا ہوگا کہ پہلے تو آپ نے بتایا تھا کہ سبب اور مسبب میں اتصال کمزور ہوتا ہے، تو استعارہ

جانین سے درست نہیں ہے، بلکہ ایک طرف سے استعارہ درست ہے، سبب بولکر مسبب مراد لینا درست ہے مگر مسبب بولکر سبب مراد لینا درست نہیں ہے تو یہاں آپ نے کیسے مسبب بولکر سبب مراد لیا؟

جواب یہ ہے کہ وہ بات عام حالات میں تھی لیکن اگر مسبب ایسا ہے جو سبب کے ساتھ خاص ہے تو استعارہ درست ہے اور یہاں مسبب یعنی عدت گزارنا سبب یعنی طلاق کے ساتھ خاص ہے بغیر طلاق کے عدت گزارنا نہیں ہوتا ہے، لہذا استعارہ درست ہے۔ جیسے **انی ارانی اعصر خمراً** یہاں خمر سے مراد انگور ہے، انگور سبب ہے اور خمر مسبب ہے، یہاں بھی مسبب بولکر سبب مراد لیا کیونکہ مسبب سبب کے ساتھ خاص ہے، شراب بغیر انگور کے نہیں بنتی ہے۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ اسْتَبْرَأْتُ رَحِمَكَ وَقَدْ جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِسُودَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا اِغْتَدِي ثُمَّ رَاجِعْهَا وَكَذَلِكَ أَنْتِ وَاحِدَةٌ يَحْتَمِلُ نَعْتًا لِلطَّلَاقِ وَيَحْتَمِلُ صِفَةً لِلْمَرْأَةِ فَإِذَا زَالَ الْإِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ كَانَ دَلَالَةً عَلَى الصَّرِيحِ لَا عَامِلًا بِمُوجِبِهِ

ترجمہ:- اور ایسے ہی شوہر کا قول ”استبرئی رحمک“، اور تحقیق کہ اس کے بارے میں حدیث وارد ہوئی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت سودہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا **اعتدی** پھر آپ ﷺ نے ان سے رجوع فرمایا، اور ایسے ہی ”**انت واحدة**“ ہے، یہ لفظ احتمال رکھتا ہے طلقتہ کی صفت کا، اور احتمال رکھتا ہے عورت کی صفت کا، پس جب نیت سے ابہام دور ہو گیا تو یہ لفظ دلیل ہوگا طلاق صریح پر نہ کہ عمل کرنے والا اپنے مقتضی پر۔

تشریح:- دوسرا کنائی لفظ جس سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے، **استبرئی رحمک** ہے، اس کے معنی ہیں تو اپنے رحم کو پاک کر لے، اس میں دو احتمال ہے (۱) تو بچہ کے لئے رحم پاک کر یعنی حیض سے رحم پاک کر، تاکہ میں وطی کروں اور بچہ کی امید ہو، (۲) دوسرے شوہر کے لئے رحم پاک کر — تو اس میں ابہام آ گیا، اب نیت کی ضرورت پڑے گی، جب شوہر نے نیت کر لی کہ دوسرے شوہر کے لئے رحم پاک کرنا میری مراد ہے، تو یہاں بھی وہی دو صورتیں ہوں گی، مدخول بھا اور غیر مدخول بھا جو اعتدی میں تھی بالکل وہی تقریر یہاں بھی ہے کہ اگر عورت مدخول بھا ہے تو استبرئی سے پہلی طلاق کو مقدر مانا جائے گا، تو گویا شوہر نے یوں کہا کہ میں نے تجھے طلاق دی تو دوسرے شوہر کے لیے رحم پاک کر، اور جب طلاق کو مقدر مانا جو صریح لفظ ہے تو طلاق رجعی واقع ہوگی اور اگر عورت غیر مدخول بھا ہے تو استبرائی سے مجاز طلاق مراد لیں گے، تو یہاں بھی طلاق رجعی واقع ہوگی۔

مصنف رحمہ اللہ ”اعتدی“ سے طلاق رجعی واقع ہونے پر دلیل میں ایک حدیث لائے کہ ایک مرتبہ

حضور ﷺ حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کے پاس آئے تو آپ نے دیکھا کہ وہ جنگِ بدر میں قتل ہونے والے بعض اپنے رشتہ داروں پر رو رہی ہیں، اور مشرکین مکہ کے اشعار سے مرثیہ پڑھ رہی ہیں، آپ ﷺ کو ناگوار گذرا، تو آپ ﷺ نے اعتدی سے طلاق دی، حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کو ندامت ہوئی اور درخواست کی کہ یا رسول اللہ! مجھے اپنے نکاح میں باقی رکھیں، میں اپنی باری حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو دے رہی ہوں، میری تو ایک ہی آرزو ہے کہ قیامت کے دن مجھے آپ ﷺ کی بیوی ہونے کا شرف ملے۔ تو آپ ﷺ نے رجوع کر لیا، معلوم ہوا کہ اعتدی سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔

حدیث ”اعتدی“ کے بعد ذکر کرنی چاہیے مگر مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ”استبرئی“ کے بعد ذکر کی، شاید اس میں یہ بات ملحوظ ہو کہ استبرئی اور اعتدی دونوں کا حکم یکساں ہے، یہ بتانے کے لئے استبرئی کے بعد لائے۔ واللہ اعلم تیسرا کنائی لفظ ”انت واحدة“ ہے، اس میں کئی احتمال ہیں، تو کہتا ہے حسن و جمال میں، تو کہتا ہے دینداری میں، یا تو ایک طلاق والی ہے، لہذا ابہام پیدا ہو گیا، اب نیت کی ضرورت پڑے گی، جب شوہر نے نیت سے معنی واضح کر دئے کہ میری مراد تو ایک طلاق والی ہے، تو ابہام دور ہو گیا، تو یہاں طلاق مضر اور پوشیدہ ہے اور صریح ہے، لہذا طلاق رجعی واقع ہوگی، جیسے شوہر صریح لفظ ذکر کرتا تو بھی طلاق رجعی واقع ہوتی، تو اسی طرح جب طلاق مضر ہے تو بھی طلاق رجعی واقع ہوگی۔

لا عاملاً بموجبہ سے کہہ رہے ہیں کہ یہ واحدة کا لفظ صریح طلاق پر دلیل بن گیا نہ یہ کہ یہ لفظ اپنے مقتضی اور موجب پر عامل ہے، کیونکہ اس کا مقتضی تو توحد ہے، جس کا طلاق سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

ثُمَّ الْأَصْلُ فِي الْكَلَامِ هُوَ الصَّرِيحُ فَأَمَّا الْكِنَايَةُ فَفِيهَا ضَرْبٌ قَصُورٍ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَقْصُرُ عَنِ الْبَيَانِ بِدُونِ النِّيَّةِ وَظَهَرَ هَذَا التَّفَاوُتُ فِيمَا يُدْرَأُ بِالشُّبُهَاتِ حَتَّى أَنَّ الْمُقَرَّرَ عَلَى نَفْسِهِ بِبَعْضِ الْأَسْبَابِ الْمُوجِبَةِ لِلْعُقُوبَةِ مَا لَمْ يَذْكُرِ اللَّفْظَ الصَّرِيحَ لَا يَسْتَوْجِبُ الْعُقُوبَةَ

ترجمہ:- پھر اصل کلام میں وہ صریح ہے، پس بہر حال کنایہ تو اس میں ایک طرح کا قصور ہے، اس حیثیت سے کہ وہ قاصر ہے بیان سے بغیر نیت کے، اور یہ تفاوت ظاہر ہوگا ان احکام میں جو شبہات سے دور ہو جاتے ہیں، یہاں تک کہ وہ شخص جو اقرار کرنے والا ہو اپنی ذات پر ان بعض اسباب کا جو سزا کو واجب کرتے ہیں تو جب تک وہ نہیں ذکر کرے گا صریح لفظ، وہ سزا کا مستحق نہیں ہوگا۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ صریح و کنایہ میں اصل صریح ہے، کنایہ اصل کے خلاف ہے، کیونکہ کلام سے مقصود سمجھنا سمجھانا ہوتا ہے، اور صریح میں یہ بات کامل طریقہ پر ہوتی ہے، کیونکہ اس میں نیت کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، اور کنایہ کلام کو سمجھنے سمجھانے میں کامل نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس میں نیت کی ضرورت پڑتی ہے، بغیر نیت یا قائم مقام نیت (دلالت حال وغیرہ) کے کنایہ اپنے معنی کو واضح نہیں کر سکتا ہے، تو گویا اس میں ایک گونہ تصور ہوتا ہے۔ یہ فرق صریح اور کنایہ کا — کہ صریح کی مراد واضح ہوتی ہے اور کنایہ کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے — ان احکام میں ظاہر ہوگا جو شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں، جیسے حدود و کفارات، تو یہ احکام صریح سے ثابت ہو جائیں گے اور کنایہ سے ثابت نہ ہوں گے، کیونکہ کنایہ میں خود ایک طرح کا شبہ موجود ہے، اس میں مختلف احتمالات ہونے کی وجہ سے، لہذا اگر کوئی شخص حدود و کفارات میں صریح لفظ کے بجائے کنایہ لفظ سے اپنے اوپر کوئی اقرار کرے جیسے کہ میں نے فلاں عورت سے جماع کیا یا اس سے ناجائز صحبت کی وغیرہ تو چونکہ یہ لفظ زنا پر صریح نہیں ہے، لہذا اس سے زنا کا ثبوت نہ ہوگا، جب تک صریح لفظ نہ کہے جیسے کہ میں نے زنا کیا۔

وَالْقِسْمُ الرَّابِعُ فِي مَعْرِفَةِ وَجْهِ الْوُقُوفِ عَلَى أَحْكَامِ النَّظْمِ، وَهِيَ أَرْبَعَةٌ
الْأُسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَبِإِشَارَتِهِ وَبِدَلَالَتِهِ وَبِاقْتِضَائِهِ، أَمَّا الْأَوَّلُ فَمَا سَبَقَ
الْكَلَامُ لَهُ وَأُرِيدَ بِهِ قَصْدًا

ترجمہ:- اور چوتھی تقسیم نظم کے احکام پر واقف ہونے کی قسموں کی معرفت (کے بیان) میں ہے، اور یہ قسمیں چار ہیں، استدلال بعبارة النص، استدلال بإشارة النص، استدلال بدلالة النص، استدلال باقتضاء النص، بہر حال پہلی قسم پس وہ حکم ہے جس کے لئے کلام چلایا گیا ہو، اور کلام سے قصداً اسکا ارادہ کیا گیا ہو۔

تشریح:- چار تقسیمات میں سے تین مکمل ہو گئیں، اب چوتھی تقسیم شروع کر رہے ہیں، اور یہ تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ مجتہد مراد نظم پر کس طرح واقف ہوتا ہے؟ اگر مستدل نظم سے استدلال کرتا ہے اور اس نظم کو اس معنی کے لئے قصداً چلایا گیا ہے تو اس کو استدلال بعبارة النص کہتے ہیں، اور اگر اس نظم کو اس معنی کے لئے قصداً چلایا نہیں گیا ہے، تو اس کو استدلال بإشارة النص کہتے ہیں، اور اگر مستدل معنی سے استدلال کر رہا ہے اور وہ معنی لغت مفہوم ہو رہے ہیں، تو اس کو استدلال بدلالة النص کہتے ہیں، اور اگر وہ معنی لغت مفہوم نہیں ہو رہے ہیں، بلکہ وہ معنی کلام سے اس طرح ثابت ہو رہے ہیں کہ اگر اس کو ثابت نہ مانا جائے تو کلام شرعاً یا عقلاً درست نہ ہوگا، تو اس طرح کے معنی سے استدلال کا نام استدلال باقتضاء النص ہے، اور ان چار طریقوں کے علاوہ اور طریق سے استدلال کا نام استدلال فاسدہ ہے، جس کا

بیان مصنف آگے کر رہے ہیں۔

بہر حال عبارت النص اس حکم اور معنی کو کہتے ہیں جو کلام سے مفہوم ہو رہا ہے اور کلام کو قصد اس کے لئے چلایا بھی گیا ہے، آگے مثال سے بات واضح ہو جائے گی۔

تنبیہ:- مصنف کی عبارت میں تسامح ہے، اس لئے کہ وہ یہ تقسیم کر رہے ہیں احکام نظم سے واقف ہونے کے بارے میں، اور واقف ہونا مجتہد و مستدل کی صفت ہے، تو ان اقسام کو کتاب اللہ کی اقسام کیسے کہہ سکتے ہیں؟ الایہ کہ یہ تاویل کر لی جائے کہ مجتہد کا وقوف چونکہ لفظ اور معنی دونوں سے مستفاد ہے، اس لئے اس کو کتاب اللہ کی اقسام قرار دیا۔ یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ بعض لوگ کہتے ہیں — اور عبارت سے بھی مفہوم ہوتا ہے — کہ پہلی دو قسمیں لفظ سے متعلق ہیں اور دوسری دو قسمیں معنی سے متعلق ہیں، مگر تحقیقی بات یہ ہے کہ چاروں قسمیں اس نظم کی قسمیں ہیں جو معنی پر دال ہے یعنی چاروں قسموں میں نظم اور معنی دونوں ملحوظ ہیں۔

وَالْإِشَارَةُ مَا ثَبَّتَ بِالنَّظْمِ مِثْلُ الْأَوَّلِ إِلَّا أَنَّهُ مَا سِيَقَ الْكَلَامُ لَهُ كَمَا فِي قَوْلِهِ
تَعَالَى لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ الْأَيَّةُ سِيَقَ الْكَلَامُ لِبَيَانِ إِيْجَابِ سَهْمٍ مِّنَ
الْغَنِيمَةِ لَهُمْ وَفِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى زَوَالِ أَمْلاكِهِمْ إِلَى الْكُفَّارِ وَهُمَا سَوَاءٌ فِي إِيْجَابِ
الْحُكْمِ إِلَّا أَنَّ الْأَوَّلَ أَحَقُّ عِنْدَ التَّعَارُضِ

ترجمہ:- اور اشارۃ النص وہ ہے جو ثابت ہو نظم سے اول کی طرح مگر یہ کہ نہ چلایا گیا ہو کلام اس کے لئے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد **لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ** الایۃ میں کہ کلام کو چلایا گیا ہے مہاجرین کے لئے غنیمت میں سے حصہ کے ایجاب کو بیان کرنے کے لئے، اور اس میں اشارہ ہے مہاجرین کی املاک کے زوال کی جانب کفار کی طرف، اور یہ دونوں برابر ہیں حکم کو واجب کرنے میں مگر یہ کہ پہلی قسم زیادہ مضبوط ہے تعارض کے وقت۔

تشریح:- اشارۃ النص اس کو کہتے ہیں جو عبارت النص کی طرح نظم سے ہی ثابت ہوتا ہے، فرق صرف اتنا ہوتا ہے کہ عبارت النص نظم سے ثابت ہو رہا ہے اور وہ کلام اس کے لئے چلایا بھی گیا ہے، اور اشارۃ النص نظم سے ہی ثابت ہو رہا ہے مگر یہ کلام اس کے لئے چلایا نہیں گیا ہے، یعنی وہ بات کلام میں مقصود نہیں ہوتی ہے۔

جیسے دونوں کی مثال — **لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ** — اس آیت کو چلانے کا مقصد یہ بتانا ہے کہ مہاجرین کے لئے مال غنیمت میں حصہ ہے، تو یہ بات تو عبارت النص سے معلوم ہوئی کیونکہ آیت کو لانے کا مقصد ہی یہی ہے، — مگر آیت کے الفاظ سے ایک بات اور معلوم ہوئی کہ یہ مہاجرین جو جائداد و املاک مکہ میں چھوڑ کر آئے ہیں

اور ان پر کفار نے قبضہ کر لیا ہے تو وہ مالک بن گئے، ان مہاجرین کی ملکیت ختم ہو گئی، کیونکہ اللہ نے ان کو فقراء کہا۔
لہذا یہ حکم اشارۃ النص سے معلوم ہوا، کیونکہ آیت کے الفاظ سے ہی معلوم ہوا مگر آیت یہ بتانے کے لئے بیان نہیں کی گئی ہے۔

پھر فرماتے ہیں کہ عبارت النص اور اشارۃ النص دونوں حکم کو واجب کرنے میں برابر ہیں، یعنی دونوں قطعی ہیں البتہ اگر ان دونوں میں تعارض ہو جائے تو عبارت النص کو ترجیح حاصل ہوگی۔

تعارض کی مثال:- جیسے حدیث میں عورتوں کو ناقصات عقل و دین کہا گیا ہے، کہ ان کی عقل بھی آدھی اور دین بھی آدھا۔ پوچھا گیا کہ عقل اور دین آدھا کیوں؟ تو وجہ بتائی کہ عقل تو آدھی اس لئے ہے کہ دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کے برابر ہے۔ اور آدھا دین اس لئے ہے کہ آدھی عمر میں وہ بیٹھی رہتی ہیں نماز روزہ نہیں کرتی ہیں۔ تو حدیث کو چلانے کا مقصد تو عورتوں کا دین و عقل میں ناقص ہونا بتلانا ہے، لہذا یہ بات تو عبارت النص سے معلوم ہوئی۔ مگر اس حدیث کے اشارۃ النص سے معلوم ہوا کہ اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے۔ کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا آدھی عمر بیٹھی رہتی ہیں حیض کی وجہ سے نماز، روزہ نہیں کرتی ہیں، اور زندگی کا حساب سال سے ہوتا ہے، تو آدھا سال حیض کا زمانہ ہوگا، اور سال کا حساب مہینوں سے ہوتا ہے تو آدھا مہینہ یعنی پندرہ دن حیض کا زمانہ ہوگا، تو اس طرح اشارۃ النص سے حیض کی اکثر مدت پندرہ دن ثابت ہوئی۔

اور ایک دوسری حدیث ہے کہ حیض کی اقل مدت تین دن ہیں، اور اکثر مدت دس دن ہیں، اس حدیث سے حیض کی اکثر مدت دس دن ہونا عبارت النص سے معلوم ہوا، کیونکہ یہ حدیث یہ حکم بتانے کے لئے لائی گئی ہے۔ لہذا عبارت النص اور پہلی حدیث کے اشارۃ النص میں تعارض ہو گیا تو عبارت النص کو ترجیح ہوگی اور حیض کی اکثر مدت دس دن ہوگی۔

وَأَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ فَمَا تَبَيَّنَتْ بِمَعْنَى النَّصِّ لُغَةً لَا اسْتِثْنَاءَ بِالزَّأْيِ كَالنَّهْيِ عَنِ

التَّاقِيفِ يُوقَفُ بِهِ عَلَى حُرْمَةِ الضَّرْبِ مِنْ غَيْرِ وَاسِطَةِ التَّأْمَلِ وَالْاجْتِهَادِ

وَالثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ مِثْلُ الثَّابِتِ بِالإِشَارَةِ حَتَّى صَحَّ إِثْبَاتُ الْحُدُودِ

وَالْكُفَّارَاتِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ وَالْأَعْيَادِ التَّعَارُضِ دُونَ الإِشَارَةِ

ترجمہ:- اور بہر حال دلالت النص پس وہ ہے جو ثابت ہونص کے معنی سے لغت نہ کہ رائے سے استنباط کے طریقہ پر، جیسے اُف کہنے سے روکنا، مطلع ہوا جاتا ہے اس سے ضرب کی حرمت پر تامل اور اجتہاد کے واسطہ کے بغیر، اور وہ حکم جو دلالت النص سے ثابت ہے وہ اس حکم کی طرح ہے جو اشارۃ النص سے ثابت ہے، یہاں تک کہ صحیح ہے حدود اور

کفارات کو ثابت کرنا دلالات النصوص سے، مگر تعارض کے وقت (دلالت النص) اشارۃ النص سے کم درجہ ہے۔

تشریح:- دلالت النص اس کو کہتے ہیں کہ کوئی حکم نص کے معنی سے لغتاً ثابت ہو، یعنی نص کے معنی سے مراد اس کا لغوی اور موضوع لہ معنی نہیں ہے، بلکہ اس کا لازمی معنی مراد ہے، کیونکہ اگر اس کا موضوع لہ معنی مراد لینے تو یہ عبارت النص ہو جائے گا۔

بہر حال جو حکم نص کے معنی لازمی سے ثابت ہو لغتاً یعنی لغت عرب کا جاننے والا یہ لازمی معنی اس اصل معنی کے ساتھ فوراً سمجھ لے اس میں تامل اور استنباط کی ضرورت نہ پڑے تو اس لازمی معنی کو جو لغتاً مفہوم ہو رہا ہے دلالت النص کہیں گے۔

مثال سے سمجھو، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے **لا تقُلْ لَهَا اف**، ماں باپ کو اف نہ کہو۔ تو اس کا موضوع لہ معنی تو ہے اف نہ کہنا، یہ تو ثابت ہوا عبارت النص سے۔ اور اف نہ کہو اس کلام سے ہر لغت کا جاننے والا سمجھ جائے گا کہ مقصود تکلیف نہ دینا ہے، لہذا تکلیف نہ دینا یہ اف نہ کہنے کا لازمی معنی ہے، اب اس لازمی معنی میں جتنی صورتیں ہوں گی سب داخل ہو جائیں گی، جیسے مارنا، گالی دینا وغیرہ تو یہ مارنا گالی دینا وغیرہ کی حرمت دلالت النص سے ثابت ہوئی، اور اف نہ کہنے کی حرمت عبارت النص سے ثابت ہوئی۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ دلالت النص بھی اشارۃ النص کی طرح قطعی ہے، اسی لئے دلالت النص سے حدود و کفارات ثابت ہو جاتے ہیں۔

حدود کی مثال:- حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ کا قصہ کہ وہ آئے اور کہنے لگے یا رسول اللہ مجھ سے زنا ہو گیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رخ پھیر لیا، پھر وہ دوسری طرف سے آئے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رخ پھیر لیا، غرض چار مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رخ پھیر لیا، چاروں مرتبہ وہ یہی کہتے رہے، چوتھی مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے رجم کا فیصلہ کیا۔ تو اس حدیث سے حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کا رجم تو عبارت النص سے ثابت ہوا۔ البتہ دلالت النص سے یہ بات معلوم ہوگی کہ جو حضرت ماعز کی طرح ہوگا، اس کو بھی رجم کیا جائے گا، حضرت ماعز پر رجم اس لئے ہوا کہ وہ محسن (شادی شدہ) تھے اور زنا کیا۔ لہذا جو شادی شدہ زنا کرے گا تو رجم ثابت ہوگا۔ دوسروں کے لئے رجم دلالت النص سے ثابت ہوا۔

سفارہ کی مثال:- حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے ہوئے تھے، ایک آدمی آیا اس نے کہا یا رسول اللہ ہلاک ہو گیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کیا ہوا؟ اس نے کہا روزہ کی حالت میں بیوی سے جماع کیا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا غلام آزاد کر سکتا ہے، اس نے کہا نہیں، پھر دو مہینہ پے درپے روزے رکھ سکتا ہے

؟ اس نے کہا نہیں، بوڑھا ہوں، پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا، اس نے کہا نہیں، یا رسول اللہ! بہت غریب آدمی ہوں، حضور ﷺ نے فرمایا بیٹھ جا۔ تھوڑی دیر کے بعد آپ ﷺ کے پاس کچھ کھجوریں وغیرہ صدقہ میں آئی، تو حضور ﷺ نے پوچھا **این السائل؟** سائل کہاں ہے؟ وہ آیا تو آپ ﷺ نے کہا کہ یہ کھجوریں صدقہ کر دے تو وہ کہنے لگا **أَعْلَى أَفْقَرَمَنِي يَا رَسُولَ اللَّهِ؟** یا رسول اللہ میرے سے زیادہ محتاج پر؟ **وَاللَّهِ مَا بَيْنَ لَا بَتْنِيهَا أَهْلُ بَيْتٍ أَفْقَرُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي** — مدینہ کے دو پہاڑوں کے بیچ میں میرے سے زیادہ کوئی گھرانہ ضرورت مند نہیں، **فَضَحِكَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى بَدَتْ أَنْيَابُهُ** — حضور ﷺ اس کی بات سن کر ہنس پڑے حتیٰ کہ آپ ﷺ کے انیاب دانت ظاہر ہو گئے — یہ حدیث خاص اس دیہاتی کے بارے میں بیان ہوئی ہے لہذا روزہ جان بوجھ کر توڑنے کی وجہ سے اس اعرابی کے لئے کفارہ کا ثبوت تو عبارت النص سے ہوا — مگر اس حدیث کے دلالت النص سے یہ ثابت ہوا کہ جو کوئی رمضان میں جان بوجھ کر روزہ توڑے گا اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

الاعتراض — یہاں یہ بتا رہے ہیں کہ دلالت النص اور اشارۃ النص دونوں قطعی ہیں مگر تعارض کے وقت اشارۃ النص کو ترجیح ہوگی۔

تعارض کی مثال :- اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے، **مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحَرِيرُ رَقَبَةٍ** — اس آیت سے معلوم ہوا کہ قتل خطا میں کفارہ ہے، یہ تو عبارت النص سے ثابت ہوا — اور اس آیت میں دلالت النص سے معلوم ہوا کہ قتل عمد میں بھی کفارہ ہے، کیونکہ قتل عمد قتل خطا سے بڑا جرم ہے، تو جب ادنیٰ میں ہے تو اعلیٰ میں بدرجہ اولیٰ کفارہ ہوگا جیسا کہ، امام شافعی رحمہ اللہ کا یہی مذہب ہے اور وہ اسی سے استدلال کرتے ہیں، بہر حال اس آیت کے دلالت سے معلوم ہوا کہ قتل عمد میں کفارہ ہے — اور دوسری آیت میں اللہ تعالیٰ ارشاد ہے **وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا** — اس آیت کے اشارۃ النص سے معلوم ہوا کہ قتل عمد میں کفارہ نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جزاء کا لفظ استعمال کیا ہے، اور جزاء کے معنی کافی یعنی قتل عمد کی جزا جو بیان کی کہ جہنم ہے وہ کافی جزاء ہے، اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے — تو تعارض ہو گیا دلالت النص اور اشارۃ النص میں — لہذا اشارۃ النص کو ترجیح ہوگی، پس قتل عمد میں کفارہ نہیں ہوگا۔

احناف کے مسلک پر ایک اعتراض ہو سکتا ہے کہ جب پوری جزا جہنم ہے، تو پھر قتل عمد میں قصاص اور بعض صورتوں میں دیت (جب باپ بیٹے کو قتل کرے یا قاتل اولیاء مقتول سے صلح کر لے) کیوں واجب کرتے ہیں، — جواب یہ دیا جائے گا کہ یہاں دو چیزیں الگ الگ ہیں، ایک فعل اور ایک محل، آیت میں جہنم جو جزا بتائی گئی ہے وہ فعل کی جزا ہے اور وہ پوری جزا ہے، اور قصاص اور دیت محل کی یعنی مقتول کی جزا ہے جو اولیا کا حق ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ قصاص دوسری نص سے ثابت ہے وکتبنا علیہم فیہا ان النفس بالنفس والعین بالعين آیت سے۔

وَأَمَّا الْمُقْتَضَى فَزِيَادَةُ عَلَى النَّصِّ ثَبَتَ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ
لِمَا لَمْ يَسْتَعْنِ عَنْهُ فَوَجَبَ تَقْدِيمُهُ لِتَصْحِيحِ الْمَنْصُوصِ فَقَدْ اقْتَضَاهُ النَّصُّ
فَصَارَ الْمُقْتَضَى بِحُكْمِهِ حُكْمًا لِلنَّصِّ وَالثَّابِتُ بِهِ يَعْدِلُ الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ
إِلَّا عِنْدَ الْمَعَارَضَةِ بِهِ

ترجمہ:- اور بہر حال مقتضی پس وہ زیادتی ہے نص پر جو ثابت ہوتی ہے منصوص علیہ کی صحت کے لیے شرط بن کر، اس وجہ سے کہ منصوص علیہ اس (زیادتی) سے مستغنی نہیں ہے، تو اس (زیادتی) کو مقدم کرنا واجب ہے منصوص کو صحیح قرار دینے کے لیے، پس اس (زیادتی) کا تقاضا کیا ہے نص نے، تو مقتضی ہو جائے گا اپنے حکم کے ساتھ نص کا حکم، اور جو حکم مقتضی سے ثابت ہے وہ اس حکم کے برابر ہے جو ثابت ہے، دلالت النص سے مگر دلالت النص سے ثابت ہونے والے حکم کے ساتھ تعارض کے وقت۔

تشریح:- چوتھی قسم ہے مقتضی، مقتضی کہتے ہیں ایسی زیادتی کو جو کلام منصوص علیہ میں شرط کے طور پر ثابت ہو، کیونکہ کلام منصوص علیہ اس سے مستغنی نہیں ہے، بلکہ اس کا محتاج ہے، تو گویا نص خود اس کا تقاضا کرتی ہے کیونکہ اس کے بغیر نص کے معنی درست نہیں ہوتے شرعاً یا عقلاً، تو وہ زیادتی نص کے لئے شرط کے درجہ میں ہوگئی، لہذا منصوص علیہ کلام کو صحیح کرنے کے لئے اس شرط کو یعنی زیادتی کو مقدم کرنا ضروری ہوا، کیونکہ شرط کی تقدیم مشروط پر ضروری ہے، پس مقتضی (وہ زیادتی) اپنے حکم کے ساتھ مل کر نص کا حکم بنے گا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ بعض مرتبہ نص یعنی کلام منصوص علیہ شرعاً یا عقلاً تقاضا کرتا ہے کہ اس سے پہلے ایک زائد عبارت مقدر مانی جائے ورنہ وہ کلام صحیح نہیں ہوگا بلکہ لغو ہو جائے گا، تو کلام منصوص علیہ کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے اس زائد عبارت کو مقدر مانا جاتا ہے، اس زائد عبارت پر کلام منصوص علیہ کی صحت موقوف ہے تو وہ زیادتی کلام منصوص علیہ کے لئے شرط ہوگی کیوں کہ ہر وہی جس سے مستغنی نہ ہو ا جاسکے وہ بمنزلہ شرط کے ہوتی ہے لہذا یہاں مقتضی بمنزلہ شرط ہے، کیوں کہ نص اس سے مستغنی نہیں ہے، پس مقتضی شرط ہوا اور شرط شئی پر مقدم ہوتی ہے، لہذا وہ زیادتی کلام منصوص علیہ پر مقدم ہوگی، پھر یہ زائد عبارت جس کو مقتضی (اسم مفعول) کہا جاتا ہے وہ اپنے حکم کے ساتھ نص کا حکم بنے گا یعنی اس کلام منصوص علیہ کی طرف منسوب ہوگا۔

پس یہاں چار امور کی ضرورت ہوگی (۱) ایک تو مقتضی (اسم فاعل) ہوا، اور یہ کلام منصوص علیہ ہے کیونکہ یہ اپنے صحت کے لئے اس زیادتی کا تقاضا کرتا ہے، (۲) دوسرا مقتضی (اسم مفعول) ہوا، اور یہ وہ زائد عبارت ہے، جو مقدر مانی گئی ہے، کیونکہ نص نے اس کا تقاضا کیا ہے، (۳) تیسرا اقتضا یعنی کلام منصوص علیہ کا اس زیادتی کا تقاضا کرنا اس کا نام ہے اقتضاء۔ (۴) مقتضی کا حکم یعنی اس کی مراد جو ثابت ہے۔

مثال سے سمجھو، کسی نے کہا **اَعْتَقَ عَبْدُكَ عَنِّي بِالْفِ**۔ تو اپنے غلام کو میری طرف سے ایک ہزار کے بدلہ میں آزاد کر دے، اس نے آزاد کر دیا تو غلام آمر کی طرف سے آزاد ہوگا، اور آمر کے ذمہ ایک ہزار روپے ثمن واجب ہوگا، تو مثال میں آمر کا قول تقاضا کرتا ہے بیع کا، کیونکہ اس کے بغیر آمر کا قول صحیح نہیں، اس لئے کہ وہ آزاد کرنے کا حکم دے رہا ہے، اور حدیث ہے **لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم**۔ بغیر ملکیت کے عتق نہیں ہوتا۔ لہذا آمر کے کلام کو شرعاً صحیح کرنے کے لئے بیع کو مقدر ماننا پڑے گا، گویا اس نے یوں کہا تو مجھے غلام ایک ہزار کے بدلہ بیع دے پھر میری طرف سے وکیل بالاعتاق ہو جا۔ تو آمر کا قول **اعتق عبدک عنی بالف** یہ مقتضی (اسم فاعل) ہوا اور بیع جو مقدر مانی گئی وہ مقتضی (اسم مفعول) ہوگا، اور غلام کی ملک جو آمر کے لئے ثابت ہوگی وہ بیع کا حکم ہوگا پس مقتضی (بالفتح) یعنی بیع اپنے حکم یعنی ملک کے ساتھ مل کر مقتضی (بالکسر) کا حکم بنے گا یعنی بیع اور ملک ہو گیا اور اس پر اعتاق ہو رہا ہے پس بیع اور ملک دونوں اعتاق کی طرف منسوب ہیں، تو اس مثال میں آمر کا قول مقتضی (بالکسر) ہے بیع مقتضی (بالفتح) ہے اور کلام منصوص علیہ یعنی آمر کے قول کا بیع کا تقاضا کرنا اس کا نام اقتضاء ہے، اور بیع سے جو ملک ثابت ہوئی وہ مقتضی (بالکسر) کا حکم ہوگا۔

والثابت به یعدل:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اقتضاء النص سے ثابت ہونے والا حکم ایسا ہی قطعی ہوتا ہے جیسے دلالت النص سے ثابت ہونے والا حکم قطعی ہوتا ہے البتہ تعارض کے وقت دلالت النص کو مقتضی اور اقتضاء النص پر ترجیح حاصل ہوگی، یعنی دلالت النص سے ثابت شدہ حکم پر عمل کریں گے اور مقتضی کو یعنی اقتضاء النص سے ثابت ہونے والے حکم کو چھوڑ دیں گے۔

تعارض کی مثال:- ام قیس رضی اللہ عنہا نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حیض کے خون کے بارے میں پوچھا جو کپڑے کو لگ جاوے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا **اغسلیہ بالماء**، پانی سے اس کو دھولو۔ اس حدیث کی اقتضاء النص سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے نجاست کو دھونا جائز نہیں ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی سے دھونا کہا ہے، لہذا پانی سے دھونے کے حکم کا صحیح ہونا یہ تقاضا کرتا ہے کہ پانی کے علاوہ سے دھونا جائز نہ ہو۔ تو اقتضاء النص سے معلوم ہوا کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے نجاست کو دھونا جائز نہیں

ہے۔

لیکن اسی حدیث میں دلالت النص سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے بھی نجاست کو دھونا جائز ہے، کیونکہ **اغسلیہ بالماء** کون کر ہر آدمی سمجھتا ہے اور جانتا ہے کہ حدیث کا مقصد نجاست کو زائل کرنا ہے، نہ کہ بعینہ پانی کو استعمال کرنا، اور نجاست کا ازالہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے بھی ہو جاتا ہے۔

تو اس حدیث میں مقتضی سے جو حکم ثابت ہوا اس میں اور دلالت النص سے ثابت ہونے والے حکم میں تعارض ہو گیا، لہذا مقتضی کو چھوڑ دیں گے اور دلالت النص پر عمل ہوگا پس پانی کے علاوہ سیال چیزوں سے بھی کپڑے کو دھونا جائز ہوگا۔

وَقَدْ يَشْكُلُ عَلَى السَّامِعِ الْفَصْلُ بَيْنَ الْمُقْتَضَى وَالْمَحْذُوفِ وَهُوَ ثَابِتٌ لَعْنَةً
وَالْمُقْتَضَى شَرْعًا وَآيَةُ ذَلِكَ أَنَّ مَا افْتَضَى غَيْرَهُ ثَبَتَ عِنْدَ صِحَّةِ الْإِفْتِصَاءِ
وَإِذَا كَانَ مَحْذُوفًا فَقَدْ رَمَذُكُورًا انْقَطَعَ عَنِ الْمَذْكَورِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى
وَاسْتَأْثَرَ الْقَرْيَةَ فَإِنَّ السُّوَالَ يَتَحَوَّلُ عَنِ الْقَرْيَةِ إِلَى الْمَحْذُوفِ وَهُوَ الْأَهْلُ عِنْدَ

التَّصْرِیحِ بِهِ

ترجمہ:- اور کبھی مشکل ہو جاتا ہے سامع پر فرق کرنا مقتضی اور محذوف کے درمیان، اور محذوف ثابت ہوتا ہے لعنۃ اور مقتضی شرعاً اور اس کی نشانی یہ ہے کہ وہ چیز جو تقاضہ کرتی ہے اپنے غیر کا وہ ثابت ہوتی ہے مقتضی کے وجود کے وقت، اور جب وہ محذوف ہو پھر اس کو مذکور مان لیا جائے تو کلام منقطع ہو جائے گا مذکور سے جیسے اللہ تعالیٰ کے فرمان **واسئل** **القریۃ** میں پس بے شک سوال قریہ سے منتقل ہوگا محذوف کی طرف اور وہ اہل ہے اس کی صراحت کے وقت۔

تشریح:- مقتضی جیسے کلام میں مذکور نہیں ہوتا ہے، ایسے ہی محذوف بھی کلام میں مذکور نہیں ہوتا ہے، تو مصنف مقتضی اور محذوف کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں۔

پہلا فرق:- یہ ہے کہ محذوف لعنۃ ثابت ہوتا ہے اور مقتضی شرعاً ثابت ہوتا ہے، لعنۃ کا مطلب یہ ہے کہ کلام کے اختصار کے لئے ایک لفظ حذف کر دیا کیونکہ باقی کلام اس پر دلالت کر رہا ہے تو اس کو لعنۃ ثابت ہونا کہیں گے اور شرعاً ثابت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام شرعاً بغیر اس زیادتی کو مقدر مانے صحیح نہیں ہوتا ہے، تو اس زیادتی کو شرعاً ثابت ہونا کہیں گے۔

وآیۃ ذلک: سے مصنف مقتضی اور محذوف کے درمیان فرق و امتیاز کرنے کے لئے ایک علامت بتا رہے

ہیں کہ مقتضی کو اگر کلام میں ظاہر کر دو تو کلام میں کوئی تبدیلی نہیں آئیگی، کلام اپنی حالت پر رہے گا، اور محذوف کو اگر ظاہر کر دو تو کلام میں تبدیلی آ جائیگی، جس چیز کا تعلق پہلے مذکور سے تھا اب محذوف سے ہو جائے گا جیسے **وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ** میں اہل محذوف ہے اگر اس کو ظاہر کیا جائے تو **وَاسْئَلِ أَهْلَ الْقَرْيَةِ** ہوگا تبدیلی آ گئی، پہلے سوال قریہ سے تھا اب اہل سے ہو گیا، نیز پہلے قریہ مفعول بہ ہونے کی وجہ سے منصوب تھا اب مضاف الیہ کی وجہ سے مجرود ہو گیا، تولفظاً اور معنی کلام میں تغیر آ گیا، یہ محذوف کی پہچان ہے، اور مقتضی سے کلام میں تبدیلی نہیں آئے گی جیسے **فَتَحْرِيزُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ** میں مقتضی ہے مملوکتہ، اگر اس کو ظاہر کر دیا جائے تو **فَتَحْرِيزُ رَقَبَةٍ** میں کوئی فرق نہیں آئے گا، جیسے **فَتَحْرِيزُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ مَمْلُوكَةٍ**، مگر مصنف نے جو پہچان بتلائی وہ قابل غور ہے، اس لئے کہ بہت سی مرتبہ اس کے برعکس ہوتا ہے جیسے **فَقَلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا**، یہاں بیچ میں **فَضْرَبَ** **فَانْشَقَّ الْحَجَرُ** محذوف ہے اس کو ذکر کرنے سے کلام میں کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ حالانکہ یہ محذوف ہے، اسی طرح **اعْتَقَ عَبْدُكَ عَنِي بِالْف**، اس میں بیچ کو مقدر مانا گیا ہے جو مقتضی ہے، اور مقتضی کو جب ظاہر کر دیا جائے اور یوں کہے **بع عبدك عني بالف ثم كن وكيلى بالاعتقاق** تو کلام میں تبدیلی آ جاتی ہے، کیونکہ پہلے وہ اپنے غلام کو آزاد کرنے کا مامور تھا اور اب وہ آمر کے غلام کو آزاد کرنے کا مامور ہوگا، تو دونوں مثالوں میں وہ علامت و پہچان ٹوٹ گئی۔

بعض حضرات نے جواب دیا ہے کہ یہ پہچان و علامت اکثری ہے، کلی نہیں ہے کبھی اس کا تخلف بھی ہو سکتا ہے مگر یہ جواب تکلف سے خالی نہیں، لہذا صاف ستھری بات یہ ہے کہ مقتضی اور محذوف میں بس یہی فرق ہے کہ مقتضی کلام میں شرعاً ثابت ہوتا ہے اور محذوف لغتاً اور یہ پہچان و علامت میں تکلف کی ضرورت نہیں ہے۔

ثُمَّ الثَّابِتُ بِمُقْتَضَى النَّصِّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ حَتَّى لَوْ حَلَفَ لَا يَشْرَبُ
وَنَوَى شَرَابًا دُونَ شَرَابٍ لَا نَعْمَلُ نَيْتَهُ لِأَنَّ الْمُقْتَضَى لَا عُمُومَ لَهُ خِلَافًا
لِلشَّافِعِيِّ وَالتَّخْصِيصُ فِيمَا يَحْتَمِلُ الْعُمُومَ

ترجمہ:- پھر وہ حکم جو ثابت ہوتا ہے مقتضی النص سے وہ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا ہے، یہاں تک کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ نہیں پئے گا اور اس نے نیت کی ایک مشروب کی نہ کہ دوسرے کی، تو اس کی نیت پر عمل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ مقتضی کے لئے عموم نہیں ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف، اور تخصیص اس چیز میں ہوتی ہے جو عموم کا احتمال رکھتی ہے۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ مقتضی اور محذوف میں دوسرا فرق بیان کر رہے ہیں اس سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھیں کہ عموم و خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہے، نہ کہ معنی کے، یعنی معنی میں عموم خصوص نہیں ہوتا ہے، الفاظ میں ہوتا ہے۔

دوسری بات جہاں عموم ہوتا ہے وہاں تخصیص بھی ہو سکتی ہے، اور جہاں عموم ہی نہ ہو وہاں تخصیص کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے۔

تیسری بات محذوف الفاظ کے قبیل سے ہے جیسا کہ ظاہر ہے، اور مقتضی معنی کے قبیل سے ہے، تو معلوم ہوا کہ محذوف میں عموم ہو سکتا ہے، کیونکہ یہ الفاظ کے قبیل سے ہے، اور جب عموم ہو سکتا ہے تو تخصیص بھی ہو سکتی ہے اور مقتضی چونکہ معنی کے قبیل سے ہے، اس لئے اس میں عموم نہیں ہو سکتا ہے، تو جب عموم نہیں ہو سکتا ہے، تو تخصیص بھی نہیں ہو سکتی ہے، لہذا اگر کسی نے قسم کھائی **لا یشرب** وہ نہیں پئے گا، تو یہاں مشروب کو بطریق اقتضاء مقدر مانیں گے کیونکہ شراب (پینا) بغیر مشروب کے متحقق نہیں ہو سکتا ہے، لہذا اقتضاء مشروب مقدر ہوگا تو مشروب مقتضی ہوا اور مقتضی میں عموم نہیں ہوتا ہے، لہذا تخصیص بھی نہیں ہوگی تو حالف جو چیز بھی پئے گا حانث ہو جائے گا، اگر وہ کہے کہ میری مراد فلاں مشروب تھی نہ کہ فلاں تو اس کی نیت کا اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ نیت سے وہ تخصیص کر رہا ہے، اور مقتضی میں عموم نہیں ہے، اس لئے تخصیص بھی نہیں ہے، البتہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ مقتضی میں عموم و خصوص کے قائل ہیں، وہ اس کو محذوف کی طرح مانتے ہیں، لہذا امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اگر حالف نے مخصوص شراب کی نیت کی تو اس کی نیت معتبر ہوگی۔

یہاں ایک طالب علمانہ سوال ہو سکتا ہے کہ حالف جو بھی پئے گا حانث ہو جائے گا تو مشروب میں عموم ہوا حالانکہ مقتضی میں عموم نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ آپ نے فرمایا۔

جواب ہر چیز کے پینے سے حانث ہونا اس لئے نہیں ہے کہ عموم ہے بلکہ اس لئے ہے کہ ہر مشروب کے پینے میں شراب کی ماہیت موجود ہے پس ماہیت شراب یعنی مخلوف علیہ کے پائے جانے کی وجہ سے حانث ہو جائے گا نہ کہ مشروب کے عام ہونے کی وجہ سے۔

وَكَذَلِكَ الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِیْصَ لِأَنَّ مَعْنَى النَّصِّ إِذَا ثَبَتَ

كَوْنُهُ عَلَةً لَا يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ غَيْرَ عَلَةٍ وَأَمَّا الثَّابِتُ بِإِشَارَةِ النَّصِّ فَيَحْتَمِلُ أَنْ

يَكُونَ عَامًّا يَخْصُ لَأَنَّهُ ثَابِتٌ بِصِیْغَةِ الْكَلَامِ وَالْعُمُومُ بِإِعْتِبَارِ الصِّیْغَةِ

ترجمہ:- اور اسی طرح وہ حکم جو دلالت النص سے ثابت ہوتا ہے تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا ہے، اس لئے کہ نص

کے معنی جب کہ ثابت ہو گیا اس کا علت ہونا تو وہ احتمال نہیں رکھے گا غیر علت ہونے کا، اور بہر حال وہ حکم جو ثابت ہوتا ہے اشارۃ النص سے وہ احتمال رکھتا ہے یہ کہ عام ہو جس میں تخصیص کی جائے، اس لئے کہ یہ (اشارۃ النص سے ثابت شدہ حکم) ثابت ہے کلام کے صیغہ سے اور عموم صیغہ کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مقتضی میں جیسے عموم خصوص نہیں ہوتا ہے، ایسے دلالت النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اس میں بھی عموم نہیں ہوتا ہے اور جب عموم نہیں ہوتا ہے تو تخصیص بھی نہیں ہوگی، کیونکہ خصوص و عموم الفاظ کے عوارض میں سے ہے، اور دلالت النص والا حکم موضوع لہ کا لازمی معنی ہوتا ہے نہ کہ لفظ کے، یعنی دلالت النص از قبیل معنی ہے نہ کہ از قبیل لفظ، کیونکہ دلالت النص والا حکم معنی موضوع لہ کا لازمی معنی ہوتا ہے جیسے **لا نقل لہا اف** - یہاں موضوع لہ معنی اف کہنے کی حرمت اور اس موضوع لہ کا لازمی معنی حرمت ایذاء ہے، اور یہی ایذا حرمت تافیف کی علت ہے، لہذا جہاں یہ علت ہوگی وہاں حرمت ثابت ہوگی، اب اگر ہم تخصیص کے قائل ہوں یعنی ایذاء کی بعض صورتوں کو حرام کہیں اور بعض کو حرام نہ کہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بعض جگہ ایذاء (علت) موجود ہو اور حرمت (حکم) نہ ہو، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایذا علت نہیں ہے، حالانکہ اس کا علت ہونا ثابت ہو چکا ہے، بہر حال تخصیص ثابت کرنے کی صورت میں بعض صورتوں میں جہاں تخصیص کریں گے، علت کا غیر علت ہونا لازم آتا ہے اور یہ درست نہیں ہے، لہذا ثابت بدلالة النص میں عموم نہیں ہے، کیونکہ یہ معنی کے قبیل سے ہے اور عموم الفاظ کے عوارض میں سے ہے، اور جب عموم نہیں تو تخصیص بھی نہیں ہوگی، لہذا جہاں بھی ایذا (علت) پائی جائے گی وہاں حرمت (حکم) پایا جائے گا۔

یہ خیال رہے کہ اس جگہ علت (ایذا) کے عام ہونے کی وجہ سے حکم (حرمت) میں عموم آیا ہے، حکم (حرمت) کے عام ہونے کی وجہ سے عموم نہیں آیا ہے، لہذا اس طرح کے عموم کو عموم اور تعمیم نہیں کہا جاتا ہے اب رہا اشارۃ النص کا مسئلہ تو اشارۃ النص چونکہ عبارتۃ النص کی طرح نظم اور صیغہ سے ثابت ہوتا ہے، اور عموم بھی صیغہ اور لفظ کے عوارض میں سے ہے، لہذا عبارتۃ النص کی طرح اشارۃ النص میں بھی عموم و خصوص جاری ہوگا۔

جیسے مثال **لا تقولوا لمن یقتل فی سبیل اللہ اموات بل احياء ولكن لا تشعرون**، اس آیت کا عبارتۃ النص تو شہداء کا بلند درجہ بیان کرنا ہے، اور اشارۃ النص سے معلوم ہوا کہ شہداء پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، اس لئے کہ اللہ نے ان کو احياء کہا ہے جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے، اور نماز جنازہ نہ پڑھے جانے کا حکم عام ہے، لیکن اس میں حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی تخصیص کی گئی کیونکہ حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ستر مرتبہ نماز جنازہ پڑھی ہے، یہ مثال تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک پر ہوئی۔

مسلكِ احناف پر مثال علی المولود له رزقهن عباره النص سے تو باپ پر نفقہ کا ثبوت معلوم ہوا مگر اشارۃ النص سے یہ معلوم ہوا کہ باپ کو بیٹے کے تمام مال میں تصرف کا حق ہے، اور یہ حکم عام ہے مگر اس سے بیٹے کی باندی سے واپسی کی تخصیص کی گئی، کہ یہ باپ کے لئے جائز نہیں ہے، اگر باپ نے بیٹے کی باندی سے واپسی کر لی تو اس کی قیمت واجب ہوگی۔

فَصَلِّ مِنَ النَّاسِ مَنْ عَمِلَ فِي النُّصُوصِ بِوُجُوهِ أُخْرَى فَاسِدَةً عِنْدَنَا مِنْهَا
مَاقَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّ التَّنْصِصَ عَلَى الشَّيْ بِاسْمِهِ الْعَلَمُ يُوجِبُ التَّخْصِصَ
وَنَفَى الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ وَهَذَا فَاسِدٌ لِأَنَّ النَّصَّ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ فَكَيْفَ يُوجِبُ الْحُكْمَ
فِيهِ نَفْيًا أَوْ اثْبَاتًا

ترجمہ:- یہ فصل ہے (وجوہ فاسدہ کے بیان میں) اور لوگوں میں سے بعض وہ ہیں جو نصوص میں عمل کرتے ہیں دوسری وجوہ سے جو ہمارے نزدیک فاسد ہیں، ان وجوہ فاسدہ میں سے وہ ہے جو بعض لوگوں نے کہا کہ کسی شے کی اس کے اسمِ علم کے ساتھ صراحت کرنا تخصیص کو واجب کرتا ہے اور حکم کی نفی کو واجب کرتا ہے اس کے علاوہ سے، اور یہ وجوہ فاسد ہے، اس لئے کہ نص اس (مسکوت عنہ) کو شامل ہی نہیں ہے تو اس کے اندر حکم کو نفی یا اثبات کے طریقہ پر کیسے ثابت کرے گی۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ مذکورہ چار طریقوں کے علاوہ سے استدلال کے طرق بیان کر رہے ہیں، جو ہمارے نزدیک فاسد ہیں بعض حضرات ان سے استدلال کرتے ہیں بعض سے مراد بعض حنا بلہ، بعض اشعریہ ابو بکر دقاق اور ابو حامد غزالی ہیں، اور یہاں علم سے مراد صفت پر دلالت کرنے والا لفظ نہ ہو، چاہے علم ہو یا اسم جنس ہو۔

بہر حال پہلی فاسد وجہ جس کے قائل بعض لوگ ہیں، وہ یہ ہے کہ جب کوئی حکم کسی علم پر منصوص طریقہ پر لگایا جائے تو یہ صراحت کے ساتھ علم پر حکم لگانا یہ دلالت کرے گا اس بات پر کہ یہ حکم اس اسمِ علم کے ساتھ خاص ہے، اس کے علاوہ سے یہ حکم منثی ہے، جیسے مسلم شریف کی حدیث **الماء من الماء** پہلے ماء سے مراد غسل اور دوسرے ماء سے مراد منی ہے، تو اس حدیث میں اسم جنس یعنی ماء ثانی (منی) پر غسل کا حکم لگایا گیا ہے، لہذا غسل کا وجوب منی کے ساتھ خاص ہوگا اور منی کے علاوہ سے حکم منثی ہوگا، لہذا اگر منی نہ نکلے جیسے اکسال (اکسال کے معنی اخراج الذکر من القبل قبل الانزال) کی صورت میں تو اس سے غسل واجب نہ ہوگا، جیسا کہ بعض انصار مدینہ نے اس حدیث سے یہی سمجھا ہے جب کہ وہ اہل زبان ہیں، معلوم ہوا کہ اسم علم پر صراحت کے ساتھ حکم لگانا اس علم کے ماعد اسے حکم کی نفی کرتا ہے

ورنہ انصار مدینہ اس حدیث کا یہ مطلب ہرگز نہ سمجھتے۔

وہذا فاسد: لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ استدلال کا طریقہ فاسد ہے، اس لئے کہ نص منصوص علیہ کے علاوہ یعنی مسکوت عنہ کو شامل ہی نہیں ہے تو مسکوت عنہ میں اس نص سے نفی یا اثبات کا حکم کیسے لگ سکتا ہے؟ جیسے جاء زید کہا تو یہ کلام زید کے آنے کو ثابت کرتا ہے مگر حامد یا خالد کو یہ کلام شامل ہی نہیں ہے تو خالد اور حامد پر آنے یا نہ آنے کا حکم اس کلام سے کیسے لگ سکتا ہے۔ ورنہ حضرت! اس طرح استدلال سے تو گڑبڑ بھی ہو سکتی ہے جیسے ”محمد رسول اللہ“ کہا اس میں یہ استدلال کریں گے تو مطلب ہوگا کہ رسول ہونے کا حکم محمد ﷺ کے ساتھ لگایا گیا اور یہ حکم محمد ﷺ کے ماعدا سے منتفی ہے، تو مطلب یہ ہوگا کہ محمد ﷺ کے علاوہ کوئی رسول ہی نہیں ہے، تو یہ مستلزم کفر ہوگا۔

رہ گیا یہ سوال کہ انصار مدینہ نے کیسے یہ سمجھا؟ تو حضرت! انصار مدینہ نے اس قاعدہ پر یہ نہیں سمجھا ہے، بلکہ معبود خارجی نہ ہونے کی وجہ سے انہوں نے الف لام کو استغراق پر محمول کیا ہے یعنی تمام افراد غسل منحصر ہیں خروج منی پر لہذا منی کا خروج ہوگا تو غسل واجب ہوگا، ورنہ نہیں، تو انصار کا استدلال لام استغراق سے ہے نہ کہ اس طریقہ پر جو آپ نے بیان کیا۔ مگر احناف جو جماع بدون الانزال کی صورت میں بھی وجوب غسل کے قائل ہیں تو ان کی طرف سے ایک جواب تو یہ ہے کہ اکسال سے غسل کا عدم وجوب ابتداء اسلام میں تھا بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا، اور ادخال سے غسل واجب قرار دیا چاہے منی نکلے یا نہ نکلے اور اگر حدیث منسوخ نہ ہو تو یہ جواب دیا جائے گا کہ خروج منی کی دو قسمیں ہیں، حقیقۃً منی کا خروج ہو جیسا کہ ظاہر ہے اور حکماً و تقدیراً منی کا خروج جیسے التقاء ختائین پایا گیا جو خروج منی کا سبب ہے تو گویا تقدیراً مسبب (خروج منی) بھی پایا گیا، یعنی تقدیراً التقاء ختائین کو منی کے قائم مقام مان لیں گے جیسے سفر کو مشقت کے قائم مقام مان لیا گیا۔

وَمِنْهَا مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ الْحُكْمَ مَتَى عُلِقَ بِشَرْطٍ أَوْ أُضِيفَ إِلَى مُسَمًّى
بِوَصْفٍ خَاصٍّ أَوْ جَبَّ نَفَى الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ أَوِ الْوَصْفِ وَلِهَذَا لَمْ
يُجَوِّزْ نِكَاحَ الْأَمَةِ عِنْدَ قَوَاتِ الشَّرْطِ أَوِ الْوَصْفِ الْمَذْكُورَيْنِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى
وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ
أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَنَائِكُمْ الْمُؤْمِنَاتِ

ترجمہ:- اور ان وجوہ فاسدہ میں سے ایک وہ ہے جو امام شافعی عَلَيْهِ السَّلَامُ نے فرمایا کہ حکم جب کسی شرط کے ساتھ معلق ہو، یا حکم کسی مسمیٰ کی طرف منسوب ہو کسی وصف خاص کے ساتھ تو یہ شرط یا وصف کے نہ ہونے کے وقت حکم کی نفی

کو واجب کرے گا، اور اسی وجہ سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے باندی کے نکاح کو جائز نہیں قرار دیا اس شرط یا وصف کے نہ ہونے کے وقت جو مذکور ہیں اللہ تعالیٰ کے ارشاد **من لم يستطع طولا الخ** ہیں۔

تشریح:- وجوہ فاسدہ میں سے دوسری وجہ فاسد جس کے قائل امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ہیں یہ ہے کہ اگر حکم کسی شرط پر معلق کیا جائے یا حکم ایسی ذات کی طرف منسوب ہو جو کسی خاص وصف کے ساتھ موصوف ہو، تو یہ شرط پر معلق کرنا دلالت کرے گا اس بات پر کہ حکم شرط کے ساتھ خاص ہے، اگر شرط نہیں رہے گی تو حکم بھی نہیں رہے گا، اسی طرح خاص وصف کے ساتھ موصوف ذات کی طرف حکم کو منسوب کرنا دلالت کرے گا کہ حکم اس ذات پر اس وصف کے ساتھ خاص ہے، اگر وصف نہیں رہے گا تو اس ذات کے ساتھ حکم بھی نہیں رہے گا، اول کو مفہوم شرط اور ثانی کو مفہوم وصف کہا جائے گا، حاصل یہ کہ امام شافعی مفہوم شرط کے بھی قائل ہیں اور مفہوم وصف کے بھی، اسی لئے وہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی آزاد عورت سے نکاح کی قدرت رکھتا ہے تو باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح اگر وہ آزاد عورت سے نکاح کی قدرت تو نہیں رکھتا مگر باندی مومنہ نہیں تو بھی اس کو غیر مومنہ باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے

ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات فمما ملكت ايما نكم من فتياتكم المومنات، تم میں سے جو آزاد مسلمان عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت نہ رکھے تو وہ اپنے مسلمان بھائیوں کی مومن باندیوں سے نکاح کرے۔

اس آیت میں باندی سے نکاح کے جواز کو عدم طول حرہ یعنی آزاد عورت سے نکاح کی قدرت نہ ہونے کی شرط پر معلق کیا ہے، یہ مفہوم شرط ہوا، اور باندیوں کو مومنات کے وصف کے ساتھ موصوف کیا ہے یہ مفہوم وصف ہوا، -- لہذا باندی سے نکاح اس وقت ہو سکتا ہے جب آزاد سے نکاح کی قدرت نہ ہو، اگر آزاد سے نکاح کی قدرت ہے تو جائز نہیں ہے، اسی طرح باندی اگر ایمان کی صفت کے ساتھ ہے تو نکاح جائز ہے، اگر مومنہ نہیں تو نکاح جائز نہیں، لہذا امام شافعی کے نزدیک کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہیں ہے۔

وَحَاصِلُهُ أَنَّهُ الْحَقُّ الْوَصْفُ بِالشَّرْطِ وَاعْتَبَرَ التَّغْلِيْقَ بِالشَّرْطِ عَامِلًا فِي مَنْعِ الْحُكْمِ دُونَ السَّبَبِ وَلِذَلِكَ أَبْطَلَ تَغْلِيْقَ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالْمِلْكِ وَجَوَزَ التَّكْفِيرَ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ لِأَنَّ الْوُجُوبَ حَاصِلٌ بِالسَّبَبِ عَلَى أَصْلِهِ وَوُجُوبُ الْأَدَاءِ مُتَرَاحٍ عَنْهُ بِالشَّرْطِ وَالْمَالِيُّ يَحْتَمِلُ الْفُصْلَ بَيْنَ وَجُوبِهِ

وَوُجُوبِ آدَائِهِ أَمَّا الْبَدَنِيُّ فَلَا يَحْتَمِلُ الْفُصْلَ فَلَمَّا تَأَخَّرَ الْأَدَاءُ لَمْ يَبْقَ الْوُجُوبُ

ترجمہ:- اور اس کا حاصل یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا ہے اور تعلیق بالشرط کو منع حکم میں عامل مانا ہے نہ کہ منع سبب میں اور اسی لیے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کرنے کو باطل قرار دیا ہے، اور مال کے ذریعے کفارہ دینے کو جائز قرار دیا ہے حائث ہونے سے پہلے، اس لیے کہ ان کی اصل کے مطابق وجوب سبب سے حاصل ہو جاتا ہے، اور وجوب ادا سبب سے مؤخر ہو جاتا ہے شرط کی وجہ سے، اور کفارہ مالی نفس وجوب اور وجوب ادا کے درمیان فصل کا احتمال رکھتا ہے، بہر حال کفارہ بدنی پس وہ فصل کا احتمال نہیں رکھتا ہے، پس جب ادا مؤخر ہو گئی تو وجوب باقی نہیں رہا۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کا خلاصہ دو باتیں ہیں، (۱) پہلی بات یہ کہ انہوں نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا ہے یعنی جس طرح شرط نہ پائے جانے سے حکم نہیں پایا جاتا ہے، اسی طرح وصف نہ پائے جانے سے بھی حکم نہیں پایا جاتا ہے، جس طرح ”انت طالق ان دخلت الدار“ کہا تو دخول دار شرط ہے، بغیر اس کے طلاق نہ ہوگی، اسی طرح اگر شرط کے بجائے وصف ذکر کرے اور کہے (انت طالق راکبۃ) تو یہاں بھی بغیر وصف دخول کے طلاق نہ ہوگی، تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وصف شرط کے درجہ میں ہے۔ (۲) دوسری بات یہ ہے کہ تعلیق بالشرط بالاتفاق مانع ہے، لیکن مانع حکم ہے یا مانع سبب ہے؟ تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ تعلیق بالشرط مانع حکم ہے یعنی شرط کے پائے جانے کے زمانہ تک حکم کو ثابت ہونے سے روک دیتی ہے، مانع سبب نہیں ہے بلکہ تعلیق بالشرط کے باوجود سبب منعقد ہو جاتا ہے، جیسے شرط خیاریع میں مانع حکم ہے نہ کہ مانع سبب یعنی خیاریع سے سبب یعنی بیع منعقد ہو جائے گی، البتہ خیاریع حکم سے مانع ہے، یعنی خیاریع کی وجہ سے ابھی ملک کا ثبوت نہ ہوگا، جیسے مثال سے سمجھو بھاری قندیل کوری سے باندھ کر لٹکا دیا، تو قندیل کا بھاری پن اس کے گرنے کا سبب ہے اور گرنا حکم ہے اور رسی شرط کے درجہ میں ہے، توری کی وجہ سے سبب یعنی بھاری پن زائل نہیں ہوا بلکہ رسی نے حکم یعنی گرنے کو روک دیا، سبب یعنی بھاری پن تو اپنی جگہ ثابت ہے، بہر حال تعلیق بالشرط کی صورت میں امام شافعی کے نزدیک سبب موجود ہوگا، فی الحال حکم ثابت کرنے والا ہوگا مگر تعلیق کی وجہ سے شرط کے پائے جانے تک حکم رک جائے گا، اور ہمارے نزدیک تعلیق بالشرط مانع سبب ہے یعنی تعلیق کی صورت میں سبب ہی منعقد نہیں ہوتا ہے، لہذا جب سبب موجود نہیں ہے تو حکم بھی موجود نہ ہوگا۔

ولذلك ابطال سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ امام شافعی کے قول پر دو تفریقیں مسئلے ذکر کر رہے ہیں، (۱) پہلا مسئلہ یہ

ہے کہ کسی اجنبی عورت سے کہا ان نکحتک فانك طالق، یا اجنبی کے غلام سے کہا ان ملکک فانك حر، تو دونوں صورتوں میں امام شافعی کے نزدیک کلام باطل ہو جائے گا یعنی نہ نکاح کے بعد عورت پر طلاق پڑے گی، نہ مالک ہونے کے بعد غلام آزاد ہوگا، کیونکہ امام شافعی کے نزدیک تعلیق بالشرط مانع حکم ہے، یعنی فی الحال حکم ثابت نہ ہوگا بلکہ شرط کے زمانے تک مؤخر ہوگا، لیکن مانع سبب نہیں ہے، لہذا سبب تو فوراً منعقد ہو جائے گا، اور یہاں چونکہ غیر کا غلام ہے جو آزادی کا محل نہیں، اور اجنبیہ عورت ہے جو سبب یعنی طلاق کا محل نہیں ہے تو سبب یعنی (انت طالق اور انت) حریف ہو جائے گا۔

اور ہمارے نزدیک چونکہ تعلیق بالشرط مانع سبب ہے یعنی سبب کے انعقاد کو روکتی ہے، پھر جب شرط پائی جائے گی تو اس وقت یہ سبب منعقد ہوگا اور حکم کا ثبوت ہوگا، لہذا جب یہ سبب منعقد ہوگا اس وقت محل کی ضرورت پڑے گی، ابھی محل کی ضرورت نہیں ہے، لہذا کلام لغو نہیں ہوگا، بلکہ جب شرط پائی جائے گی اس وقت یہ سبب منعقد ہوگا، اور جب یہ سبب منعقد ہوگا اس وقت محل موجود ہوگا، لہذا جب نکاح کرے گا یا غلام کا مالک بنے گا تو اس وقت چونکہ محل موجود ہے لہذا اس وقت طلاق اور آزادی واقع ہو جائیگی۔

وجوز التكفير سے دوسرا تفریعی مسئلہ ذکر کرتے ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی **وَاللّٰهُ لَا اَفْعَلُ كَذَا**، اللہ کی قسم میں ایسا نہیں کروں گا اور حانث ہونے سے پہلے ہی کفارہ مالیہ ادا کر دیا یعنی ایک غلام آزاد کیا یا دس مسکینوں کو کھانا کھلا دیا تو جائز ہے، حانث ہونے کے بعد دوبارہ کفارہ نہیں دینا پڑے گا، کیونکہ امام شافعی کے نزدیک کفارے کے نفس وجوب کا سبب یمین ہے، یعنی یمین ہوتے ہی کفارہ کا نفس وجوب ثابت ہو جاتا ہے، اسی لئے کفارہ کو یمین کی طرف مضاف کر کے کفارہ یمین کہا جاتا ہے اور حانث ہونا کفارے کے وجوب ادا کے لئے شرط ہے، لہذا امام شافعی کے اصول کے مطابق بعد انعقاد سبب قبل وجود الشرط حکم کی ادائیگی صحیح ہے، جیسے نصاب کا مالک ہوتے ہی حوالان حول سے پہلے زکوٰۃ ادا کر دی تو صحیح ہے، بعد میں اعادہ واجب نہیں ہے، تو اسی طرح یمین نفس وجوب کا سبب ہے، اور حانث ہونا کفارہ کے وجوب ادا کے لئے شرط ہے، لہذا سبب یعنی یمین پائے جانے کے بعد شرط یعنی حانث ہونے سے پہلے اگر کوئی کفارہ دے دے تو صحیح ہے، مگر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی شرط ہے کہ یہ صرف مالی کفارے میں ہے یعنی غلام آزاد کرنا یا دس مسکینوں کو کھانا کھلانا، ورنہ روزہ سے کفارہ حانث ہونے سے پہلے ان کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے۔

والمالی یحتمل سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ مالی اور بدنی کفارہ میں فرق بتا رہے ہیں، یعنی امام شافعی کے نزدیک مالی کفارہ قبل الحث جائز ہے اور بدنی کفارہ جائز نہیں، کیوں؟ تو کہتے ہیں کہ واجب مالی میں نفس وجوب اور وجوب ادا میں فصل ہو سکتا ہے جیسے کسی نے ایک مہینہ کے وعدہ پر کوئی چیز خریدی تو ثمن کا نفس وجوب تو عقد ہوتے ہی

ہو گیا، لیکن وجوبِ ادا ایک مہینہ کے بعد ہوگا، تو یہاں وجوبِ ادا اور نفس وجوب میں فصل ہوا، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مال میں عدم وجوبِ ادا عدم نفس وجوب پر دلالت نہیں کرتا ہے، یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ مال کا نفس وجوب تو ثابت ہو جائے اور وجوبِ ادا ابھی نہ ثابت ہو، اور نفس وجوب ثابت ہو جانے کے بعد واجب کو وجوبِ ادا کے ثابت ہونے سے پہلے ادا کرنا جائز ہے، جیسے کہ مالکِ نصاب کے لئے حوالانِ حول سے پہلے زکوٰۃ ادا کرنا جائز ہے، اور مشتری کے لئے ثمنِ مؤجل کو میعاد پوری ہونے سے پہلے ادا کرنا جائز ہے، لیکن جو بدنی واجب ہے اس میں نفس وجوب اور وجوبِ ادا میں فصل نہیں ہو سکتا ہے، بلکہ وجوبِ ادا ہی کا نام نفس وجوب ہے، لہذا کفارۃ بدنی میں وجوبِ ادا حائث ہونے کے بعد ہے تو نفس وجوب بھی حائث ہونے کے بعد ہی ہوگا کیونکہ واجب بدنی میں وجوبِ ادا ہی نفس وجوب ہے، فلما تاخر الاداء سے مصنف یہی سمجھا رہے ہیں، کہ جب وجوبِ ادا مؤخر ہو گیا تو نفس وجوب بھی پہلے باقی نہیں رہا بلکہ وہ بھی مؤخر ہو گیا، اور جب مؤخر ہو گیا تو حائث ہونے سے پہلے بدنی کفارہ ادا نہیں کر سکتا ہے۔

بہر حال امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حائث ہونے سے پہلے کفارۃ مالی دے سکتا ہے، کفارۃ بدنی نہیں ادا کر سکتا ہے، اور احناف کے نزدیک چونکہ کفارہ کا سبب یمین نہیں ہے بلکہ حائث ہونا ہے تو کفارہ حائث ہونے کے بعد ہی واجب ہوگا، چاہے کفارۃ مالی ہو یا بدنی، اگر کوئی پہلے ادا کر دے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا حائث ہونے کے بعد اعادہ ضروری ہے۔

وَأَنَا نَقُولُ بَانَ أَقْصَى دَرَجَاتِ الْوَصْفِ إِذَا كَانَ مُؤَثِّرًا أَنْ يَكُونَ عَلَةً لِلْحُكْمِ

كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى الزَّانِي وَالسَّارِقُ وَلَا أَثَرٌ لِلْعَلَةِ فِي النَّفْيِ بِلَا خِلَافٍ

ترجمہ:- اور ہم کہتے ہیں کہ وصف کے درجات میں اعلیٰ درجہ جب کہ وہ مؤثر ہو یہ ہے کہ وہ حکم کے لئے علت ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول ”الزانی والسارق“ میں اور علت کا کوئی اثر نہیں ہے نفی میں بغیر کسی اختلاف کے۔

تشریح:- کچھ باتیں بطور تمہید کے سمجھ لیں، امام شافعی رحمہ اللہ نے جو بات کہی وہ پانچ مقدمات سے مرکب ہے (۱) مقدمہ اولیٰ انہوں نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا (۲) مقدمہ ثانیہ تعلیق بالشرط مانع حکم ہے، مانع انعقاد سبب نہیں ہے، (۳) مقدمہ ثالثہ طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کرنا باطل ہے (۴) مقدمہ رابعہ کفارۃ مالی قبل الحنث جائز ہے (۵) مقدمہ خامسہ امام شافعی رحمہ اللہ نے واجب مالی اور واجب بدنی میں فرق کیا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ پانچوں مقدمات باطل ہیں، مصنف رحمہ اللہ ترتیب وار ہر ایک کی تردید کریں گے، پہلے مقدمہ اولیٰ کی تردید ہے۔

حضرت والا! آپ نے وصف کو شرط کا درجہ دیا، اور یوں فرمایا کہ جیسے شرط کے انتفاء سے حکم کا انتفاء ہوتا ہے،

ایسے ہی وصف کے انتفاء سے بھی حکم کا انتفاء ہوگا، تو وصف کو مطلق شرط کا درجہ دے دینا درست نہیں ہے، کیونکہ وصف تین طرح کا ہوتا ہے، (۱) کبھی وصف اتفاقی ہوتا ہے جس کا وجود و عدم برابر ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے، **وَرَبَائِكُمُ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ** مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے عورت سے نکاح کیا اور اس منکوحہ کی پہلے شوہر سے ایک بیٹی ہے، تو اگر شوہر نے منکوحہ سے دخول کیا ہے تو یہ ریبیہ مرد پر حرام ہوگی، چاہے اس کی پرورش میں ہو یا نہ ہو تو معلوم ہوا کہ **فِي حُجُورِكُمْ** وصف اتفاقی اور وصف عادی ہے یعنی لوگوں کی عادت ہے کہ وہ ربائب کو ان کی ماں کے ساتھ رکھتے ہیں، تو یہاں ماں کی پرورش میں ہونا نہ ہونا دونوں برابر ہیں، پرورش میں ہونے پر جواز کا مدار نہیں ہے، جواز کا مدار دخول اور عدم دخول پر ہے (۲) وصف کبھی شرط کے معنی میں ہوتا ہے، جیسے **مَنْ فَتَيَا تَكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ**، جس سے آپ نے استدلال کیا ہے (۳) وصف کبھی علت کے معنی میں ہوتا ہے، اور یہ وصف کا اعلیٰ درجہ ہے جیسے **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا** اور جیسے **السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا** میں وصف زنا اور وصف سرقت وجوب حد اور قطع ید میں مؤثر ہے کیونکہ حکم یعنی وجوب جلد اور قطع ید اسم مشتق یعنی زانی اور سارق پر مرتب ہے، اور حکم جب اسم مشتق پر مرتب ہو تو اسم مشتق کا ماخذ اور مصدر اس حکم کی علت ہوتا ہے، اور یہ بات متفقہ ہے کہ جب تک حکم کا علت کے ساتھ اختصاص نہ ہو تو علت کا انتفاء حکم کے انتفاء کو مستلزم نہیں ہے، یعنی علت نہ ہو اور حکم ہو ایسا ہو سکتا ہے، کیونکہ ایک حکم کی متعدد علتیں ہو سکتی ہیں، لہذا ایک علت اگر نہ رہی تو دوسری علت سے حکم ثابت ہوگا۔ تو جب وصف کے اعلیٰ درجہ میں وصف کے عدم سے حکم کا عدم نہیں ہوتا ہے، تو جو ادنیٰ اور اوسط درجہ ہے اس میں وصف کے عدم سے حکم کا عدم کیسے ہوگا؟ لہذا وصف کو مطلقاً شرط کے ساتھ لاحق کرنا صحیح نہیں ہے۔

وَلَوْ كَانَ شَرْطًا فَالشَّرْطُ دَاخِلٌ عَلَى السَّبَبِ دُونَ الْحُكْمِ فَمَنْعَهُ مِنْ اتِّصَالِهِ
بِمَحَلِّهِ وَبِدُونِ الْإِتِّصَالِ بِالْمَحَلِّ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا وَلِهَذَا لَوْ حَلَفَ لَا يُطْلَقُ فَعَلَقَ
الطَّلَاقَ بِالشَّرْطِ لَا يَحْنُثُ مَا لَمْ يُوجَدْ الشَّرْطُ

ترجمہ:- اور اگر وصف شرط ہو تو شرط سبب پر داخل ہوتی ہے نہ کہ حکم، پر پس وہ شرط سبب کو روک دیگی سبب کو اس کے محل میں متصل ہونے سے، اور محل میں اتصال کے بغیر وہ سبب منعقد نہیں ہوگا، اور اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ طلاق نہیں دے گا پھر طلاق کو شرط پر معلق کیا تو وہ حانث نہیں ہوگا جب تک شرط نہ پائی جائے۔

تشریح:- یہ دوسرے مقدمہ کی تردید ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہم مان بھی لیں کہ وصف شرط کے ساتھ لاحق ہے تو ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ وصف کا عدم حکم کے عدم پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ جب شرط کا عدم حکم کے عدم

پر دلالت نہیں کرتا ہے، تو وصف کا عدم تو حکم کے عدم پر بدرجہ اولیٰ دلالت نہیں کرے گا، اب رہی یہ بات کہ شرط کا عدم حکم کے عدم پر کیوں دلالت نہیں کرتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ شرط ”ان دخلت الدار“ یہ سبب پر یعنی (انت طالق) پر داخل ہو رہی ہے نہ کہ حکم پر، کیونکہ حکم وقوع طلاق ہے جو یہاں مذکور ہی نہیں ہے، لہذا جب شرط سبب پر داخل ہوئی تو شرط کے عدم سے سبب کا عدم ہوا یعنی شرط نہیں پائی گئی تو سبب منعقد نہیں ہوا اور جب سبب منعقد نہیں ہوا تو حکم نہیں پایا گیا، تو حکم کا عدم سبب کے عدم سے ہوا نہ کہ شرط کے عدم سے، معلوم ہوا کہ شرط کے عدم سے حکم کا عدم نہیں ہوا، پس تعلیق بالشرط مانع حکم ہے اس کا بطلان ثابت ہو گیا اور عدم شرط سے عدم سبب ہوا یعنی شرط کی وجہ سے سبب کا انعقاد نہیں ہوا تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ تعلیق بالشرط مانع سبب ہے نہ کہ مانع حکم جیسے احناف کا مذہب ہے۔

اور وضاحت سے سمجھو ان دخلت الدار فانت طالق اس میں دخول دار شرط ہے اور انت طالق سبب ہے تو سبب (انت طالق) کو شرط (ان دخلت الدار) پر معلق کیا ہے، اگر یہ سبب کو شرط پر معلق نہ کرتا اور صرف انت طالق کہتا تو فوراً سبب منعقد ہو کر طلاق واقع ہو جاتی، لیکن جب اس نے شرط کے ساتھ معلق کر دیا تو شرط (ان دخلت الدار) نے سبب (انت طالق) کو اس کے محل میں متصل ہونے سے روک دیا اور اس کا محل عورت ہے، اور سبب (انت طالق) جب اپنے محل (عورت) سے متصل نہیں ہوا اور محل پر واقع نہیں ہوا تو یہ سبب ہی نہیں بنا تو ایسا ہو گیا کہ شرط کے پائے جانے سے پہلا انت طالق سبب بنا ہی نہیں، اور جب انت طالق سبب بنا ہی نہیں تو حکم بھی واقع نہ ہو گا تو حکم کا عدم سبب کے عدم کی وجہ سے ہوا نہ کہ شرط کے عدم کی وجہ سے۔

مصنف رحمہ اللہ ایک مسئلہ بیان کر کے احناف کے قول ”تعلیق مانع سبب ہے نہ کہ مانع حکم“ اس کی تائید کر رہے ہیں اور امام شافعی پر الزام عائد کر رہے ہیں، مسئلہ بھی مجمع علیہ ہے۔

کہ حضرت والا! آپ کے نزدیک تو تعلیق مانع حکم ہے نہ کہ مانع سبب یعنی سبب تو موجود ہے مگر حکم شرط کی وجہ سے نہیں پایا جا رہا ہے تو اس مسئلے میں آپ کیا کہیں گے، اگر کسی نے قسم کھائی واللہ لا اطلق امرأتی اللہ کی قسم میں اپنے بیوی کو طلاق نہیں دوں گا پھر اس نے تعلیقاً طلاق دی یعنی یوں کہا ان دخلت الدار فانت طالق اس میں انت طالق سبب ہے، (ان دخلت الدار) شرط ہے اور وقوع طلاق حکم ہے، آپ کے قول کے مطابق تعلیق مانع حکم ہے نہ کہ مانع سبب، لہذا سبب یعنی (انت طالق) منعقد ہو گیا تو عورت پر طلاق پڑ جانی چاہیے، حالانکہ آپ بھی کہتے ہیں کہ طلاق واقع نہیں ہوگی اور جب طلاق واقع نہیں ہوگی تو اس کا صاف مطلب یہ ہوا کہ یہ ماننا پڑے گا کہ تعلیق بالشرط مانع سبب ہے نہ کہ مانع حکم جیسا کہ احناف کا مذہب ہے۔

وَهَذَا بِخِلَافِ خِيَارِ الشَّرْطِ فِي الْبَيْعِ لِأَنَّ الْخِيَارَ دَاخِلٌ عَلَى الْحُكْمِ دُونَ
السَّبَبِ وَلِهَذَا الْوَحْلَفُ لَا يَبِيعُ فَبَاعَ بِشَرْطِ الْخِيَارِ يَحْنُثُ

ترجمہ:- اور یہ بیع میں خیار شرط کے خلاف ہے، اس لئے کہ خیار شرط داخل ہے حکم پر نہ کہ سبب پر، اور اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ نہیں بیچے گا پھر اس نے خیار کی شرط کے ساتھ بیچا تو حانث ہو جائے گا۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ امام شافعی کے ایک استدلال کا جواب دے رہے ہیں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تعلیق بالشرط مانع حکم ہے، مانع سبب نہیں ہے، جیسے دیکھئے اس مثال میں، اگر کسی نے خیار شرط کے ساتھ بیع کی تو بیع منعقد ہو جاتی ہے مگر ملک کا نفاذ نہیں ہوتا ہے، تو خیار شرط بیع کے حکم (ملک) پر داخل ہوتی ہے اور سبب (بیع) پر داخل نہیں ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ شرط مانع حکم ہے نہ کہ مانع سبب، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے طلاق و عتاق کو بیع پر قیاس کیا۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ بالکل صحیح کہا آپ نے، خیار شرط حکم (ملک) سے مانع ہے نہ کہ سبب سے یعنی بیع سے مگر آپ کا ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، قیاس مع الفارق ہے۔

کیونکہ بیع از قبیل اثبات ہے، اس میں مشتری کے لئے بیع ثابت ہوتی ہے اور بائع کے لئے ملک ثمن ثابت ہوتا ہے اور جو چیز از قبیل اثبات ہوتی ہے، اس میں تعلیق درست نہیں ہے کیونکہ تعلیق سے قمار (جوئے) کے معنی پیدا ہوتے ہیں اس لئے کہ شرط پر معلق ہے تو پتہ نہیں شرط ہوگی یا نہیں اگر شرط ہوگی تو بیع ہوگی، ورنہ نہ ہوگی، تو یہ جو اور قمار ہے، اور قمار حرام ہے، اسی لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع و شرط سے منع کیا ہے، پس قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ بیع میں خیار شرط جائز نہ ہو مگر خیار شرط خلاف قیاس لوگوں کوغبین اور دھوکہ سے بچانے کے لئے حدیث سے ثابت ہے، پس ضرورۃً اس کا ثبوت ہوا، لہذا یہ بقدر ضرورت ہی رہے گا، اور یہاں شرط کو حکم پر داخل ماننے سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے، اور سبب پر داخل ماننا امر زائد ہے، کیوں کہ سبب پر داخل ماننے سے دو چیزوں کی نفی ہوگی، سبب کی بھی نفی ہوگی اور اس کے ضمن میں حکم کی بھی حالانکہ صرف حکم کی نفی سے کام چل جاتا ہے، لہذا اس کو حکم پر داخل مانا گیا، تاکہ شرط کا اثر کم سے کم ظاہر ہو اور ضرورت بھی پوری ہو جائے، اور چونکہ خیار شرط حکم پر داخل ہوتا ہے نہ کہ بیع پر، لہذا اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں بیع نہیں کروں گا اور خیار شرط کے ساتھ اس نے بیع کی، تو حانث ہو جائے گا، کیونکہ خیار کے ساتھ بیع منعقد ہو جاتی ہے۔ رہا طلاق و عتاق کا مسئلہ تو وہ از قبیل اسقاط ہے، اس میں ملک نکاح کو اور ملک یمین کو ساقط کرنا ہوتا ہے لہذا اس میں تعلیق سے قمار کے معنی پیدا نہیں ہوتے، لہذا یہاں تعلیق مانع سبب ہوگی نہ کہ مانع حکم۔ تو دونوں الگ الگ ہیں ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ التَّغْلِيْقَ تَصَرَّفُ فِي السَّبَبِ بِإِعْدَامِهِ إِلَى زَمَانٍ وَجُودِ الشَّرْطِ
لَا فِي أَحْكَامِهِ صَحَّ تَغْلِيْقُ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالْمَلِكِ وَبَطَلَ التَّكْفِيْرُ بِالْمَالِ قَبْلَ
الْحِنْثِ وَفَرَقَهُ بَيْنَ الْمَالِيِّ وَالْبَدَنِيِّ سَاقِطٌ لِأَنَّ حَقَّ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْمَالِيِّ فَعُلَ
الْأَدَاءُ وَالْمَالُ أَلَةٌ وَأَنَّمَا يَقْصَدُ عَيْنُ الْمَالِ فِي حُقُوقِ الْعِبَادِ

ترجمہ:- اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلیق تصرف ہے سبب کے اندر، سبب کے شرط کے پائے جانے کے زمانہ تک معدوم کرنے کے ذریعے، نہ کہ سبب کے احکام میں تو طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کرنا صحیح ہو گیا اور حانث ہونے سے پہلے مال کے ذریعے کفارہ دینا باطل ہو گیا، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا فرق کرنا مالی اور بدنی کے درمیان ساقط (باطل) ہے، اس لیے کہ مالی میں اللہ تعالیٰ کا حق فعل ادا ہے، اور مال ایک آلہ ہے، اور عین مال مقصود ہوتا ہے حقوق العباد میں۔

تشریح:- اس میں تیسرے اور چوتھے مقدمہ کی تردید ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ جب گذشتہ تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلیق بالشرط مانع سبب ہے یعنی شرط کے پائے جانے کے زمانے تک سبب کو معدوم کر دیتا ہے نہ کہ حکم کو، یعنی مانع سبب ہے نہ کہ مانع حکم، تو اس سے تیسرا اور چوتھا مقدمہ خود ہی باطل ہو گیا، اور طلاق و عتاق کو ملک پر معلق کرنا صحیح ہو گیا، اور حانث ہونے سے پہلے مالی کفارہ باطل ہو گیا، لہذا ان نکحتک فاننت طالق - ان مللتک فاننت حر، صحیح ہے، کیونکہ تعلیق نے انت طالق اور انت حر کو سبب بننے سے روک دیا، شرط کے پائے جانے تک، لہذا جب سبب منعقد نہیں ہوا تو فی الحال محل کی ضرورت نہیں، لہذا یہ کلام لغو نہیں ہوگا، بلکہ جب شرط پائی جائیگی یعنی وہ عورت سے نکاح کرے گا یا غلام کا مالک ہوگا تو اس وقت (انت طالق اور انت حر) سبب بنے گا اور اس وقت محل موجود ہوگا تو گویا اس نے اسی وقت (انت طالق اور انت حر) کہا ہے پس عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

اسی طرح حانث ہونے سے پہلے کفارہ مالی دینا بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ وجوب کفارہ کا سبب یمین نہیں ہے بلکہ حانث ہونا ہے اور یہ سبب پایا نہیں گیا کیونکہ تعلیق بالشرط مانع سبب ہے یعنی تعلیق بالشرط میں شرط کے پائے جانے سے پہلے سبب منعقد ہوتا ہی نہیں ہے، تو حانث ہونے سے پہلے مالی کفارہ ادا کرنا بھی صحیح نہیں ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے یمین کو سبب قرار دیا ہے یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ یمین کا انعقاد تو بر یعنی قسم پوری کرنے کے لئے ہوتا ہے، اس کو کفارہ کا سبب نہیں بنا سکتے، کفارہ کا سبب تو حانث ہونا ہے۔

وفرقہ بین مالی - یہ پانچویں مقدمہ کی تردید ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے جو کفارہ مالی اور بدنی میں فرق کیا ہے اور یہ کہا کہ واجب مالی میں نفس وجوب وجوب ادا سے جدا ہو جاتا ہے، اس لئے مالی کفارہ حانث ہونے سے پہلے دے سکتے ہیں اور واجب بدنی میں نفس وجوب اور وجوب ادا میں فصل نہیں ہوتا ہے، بلکہ دونوں حانث ہونے کے بعد ایک ساتھ ہوتے ہیں، اس لئے بدنی کفارہ قبل الحنث دینا جائز نہیں ہے، یہ غلط ہے، کیونکہ واجب مالی میں اللہ تعالیٰ کا حق عین مال نہیں ہے بلکہ بندہ کا فعل ادا ہے، کیونکہ مال تو ایک آلہ ہے، تو جب اللہ کا حق بندہ کا فعل ادا ہو تو واجب مالی بھی واجب بدنی کی طرح ہو گیا، جس طرح واجب بدنی میں نفس وجوب وجوب ادا سے جدا نہیں ہوتا ہے ایسے ہی واجب مالی میں بھی ہو گیا تو واجب بدنی اور مالی دونوں میں نفس وجوب وجوب ادا دونوں حانث ہونے کے بعد ایک ساتھ ہوں گے تو قبل الحنث نہ کفارہ مالی ہو سکتا ہے نہ بدنی۔

ہاں حقوق العباد میں آپ نفس وجوب اور وجوب ادا کو جدا کر سکتے ہیں، کیونکہ حقوق العباد میں عین مال مقصود ہوتا ہے، لیکن حقوق اللہ میں یہ فصل نہیں ہو سکتا، اور کفارہ چونکہ حقوق اللہ میں سے ہے اس لئے اس میں یہ فرق نہیں ہو سکتا ہے۔

وَمِنْ هَذِهِ الْجُمْلَةِ مَا قَالَهُ الشَّافِعِيُّ رحمۃ اللہ علیہ أَنَّ الْمُطْلَقَ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَإِنْ كَانَا فِي حَدِّ تَنْتِينِ مِثْلَ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَسَائِرِ الْكَفَّارَاتِ لِأَنَّ قَيْدَ الْإِيمَانِ زِيَادَةٌ وَصِفٍ يَجْرِي مَجْرَى الشَّرْطِ فَجَوِبَ نَفْيُ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِهِ فِي الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ وَفِي نَظِيرِهِ مِنَ الْكَفَّارَاتِ لِأَنَّهَا جِنْسٌ وَاحِدٌ

ترجمہ:- اور من جملہ وجوہ فاسدہ میں سے وہ ہے جو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ مطلق محمول ہوگا، مقید پر اگرچہ وہ دونوں دو حادثوں میں ہوں، جیسے کفارہ قتل اور تمام کفارات، اس لیے کہ ایمان کی قید ایک زائد وصف ہے جو شرط کی جگہ پر ہے تو شرط حکم کی نفی کو واجب کرے گا شرط کے نہ ہونے کے وقت منصوص علیہ میں اور اس کی نظیر میں یعنی دیگر کفارات میں، اس لئے کہ (کفارات) جنس واحد ہے۔

تشریح:- تیسری وجہ فاسد بیان کر رہے ہیں جس کے قائل امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ہیں کہ ایک جنس کے دو حکم ہوں، ان میں ایک مطلق ہو اور دوسرا مقید ہو، تو مطلق کو مقید پر محمول کر لیا جائے گا، یہ دونوں حکم چاہے ایک واقعہ میں ہوں یا الگ الگ واقعہ میں، مطلق سے مراد صرف ذات پر دلالت ہو، اور مقید سے مراد ذات پر دلالت وصف کے ساتھ ہو، جیسے رقبہ مطلق ہے اور رقبہ مومنہ مقید ہے۔

مطلق و مقید ایک واقعہ میں ہوں اس کی مثال جیسے ظہار کے کفارہ میں تین چیزیں بیان کی گئی ہیں، غلام آزاد

کرنا، دو مہینہ کے مسلسل روزے رکھنا، ساڑھ مسکینوں کو کھانا کھلانا پہلی دو چیزوں میں قید ہے **فتحیر رقبہ من قبل ان یتماسا - فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان یتماسا -** کہ غلام آزاد کرے جماع سے پہلے، دو مہینے کے مسلسل روزے رکھے جماع سے پہلے، اور تیسری چیز مطلق ہے **فاطعام ستین مسکینا -** یہاں **من قبل ان یتماسا** کی قید نہیں ہے، تو امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ یہ مطلق پہلے دو مقیدوں پر محمول ہوگا، لہذا اس میں بھی جماع سے پہلے کی قید رہے گی، یہاں مطلق و مقید ایک ہی واقعہ میں ہے، اور وہ ظہار ہے۔

الگ الگ حادثوں میں ہوں اس کی مثال جیسے کفارہ قتل، کفارہ ظہار، کفارہ یمین یہ سب الگ الگ واقعے ہیں، تینوں میں رقبہ آزاد کرنے کا حکم ہے مگر کفارہ قتل میں رقبہ مقید ہے، **ومن قتل مومنا خطأ فتحیر رقبہ مومنة**، اور کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں مطلق رقبہ ہے جیسے **فتحیر رقبہ اور او تحیر رقبہ -** امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مطلق مقید پر محمول ہوگا یعنی کفارہ قتل میں مومن رقبہ ہے تو کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں بھی مومن رقبہ مراد ہوگا، کیونکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وصف شرط کے درجہ میں ہوتا ہے اور جس طرح شرط کے انتفاء سے حکم منقش ہوتا ہے ایسے ہی وصف کے انتفاء سے حکم منقش ہوتا ہے، لہذا منصوص علیہ یعنی کفارہ قتل میں اگر وصف نہ ہو یعنی رقبہ مومنہ نہ ہو تو کفارہ صحیح نہیں ہے، تو منصوص علیہ پر غیر منصوص علیہ یعنی کفارہ ظہار اور کفارہ یمین کو بھی قیاس کریں گے اور وصف یہاں بھی ملحوظ ہوگا کیونکہ سب کی جنس ایک ہی ہے یعنی کفارہ ہونا اور مقصد بھی ایک ہے، اس کی مشروعیت ستر اور زجر کے لئے ہوئی ہے۔

وَعِنْدَنَا لَا يُحْمَلُ الْمُطَلَّقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَأَنْ كَانَا حَادِثَةً وَاحِدَةً بَعْدَ أَنْ يَكُونَا فِي حُكْمَيْنِ لِأَمْكَانِ الْعَمَلِ بِهِمَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمُحَمَّدٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَيَمْنُ قَرَبِ النَّبِيِّ ظَاهِرٌ مِنْهَا فِي خِلَالِ الصَّوْمِ لَيْلًا عَامِدًا أَوْ نَهَارًا نَاسِيًا إِنَّهُ لَيَسْتَأْنِفُ وَلَوْ قَرَبَهَا فِي خِلَالِ الْأَطْعَامِ لَمْ يَسْتَأْنِفْ لِأَنَّ شَرْطَ الْإِخْلَاءِ عَنِ الْمَسِيئِ مِنْ صُرُورَةٍ شَرْطُ التَّقْدِيمِ عَلَى الْمَسِيئِ وَذَلِكَ مَنْصُوصٌ عَلَيْهِ فِي الْأَعْتَاقِ وَالصِّيَامِ ذُونِ الْأَطْعَامِ

ترجمہ :- اور ہمارے نزدیک مقید پر محمول نہ ہوگا اگرچہ دونوں ایک حادثہ میں ہوں، بعد اس کے کہ وہ دونوں دو حکموں میں ہوں، ان دونوں پر عمل کے ممکن ہونے کی وجہ سے، امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے اس عورت سے جماع کیا جس سے ظہار کیا ہے روزہ کے دوران میں رات کو قصد یادن میں بھول

کر کہ وہ از سر نو روزہ رکھے گا، اور اگر اس نے عورت سے جماع کیا اطعام کے درمیان تو استیناف نہیں کرے گا، اس لیے کہ جماع سے خالی کرنے کی شرط جماع پر (کفارہ کو) مقدم کرنے کی شرط کی ضرورت میں سے ہے، اور تقدیم منصوص علیہ ہے اعتناق اور صیام میں نہ کہ اطعام میں۔

تشریح:- ہمارے نزدیک اگر مطلق اور مقید پر الگ الگ عمل کرنا ممکن ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کریں گے، چاہے ایک ہی واقعہ ہو یا الگ الگ، مگر حکم دو ہوں جن پر الگ الگ عمل ممکن ہو، تو مطلق اپنے طلاق پر رہے گا، کیونکہ دو حکموں میں ایک کو مطلق اور دوسرے کو مقید کرنے میں شارع کی حکمتیں وابستہ ہوتی ہیں، جو مطلق کو مقید پر محمول کرنے سے فوت ہو جاتی ہیں، جیسے حکم کو مقید کر کے سختی کرنا اور حکم کو مطلق رکھ کے نرمی کرنا وغیرہ لہذا جب دونوں پر اپنے اپنے طور سے عمل ممکن ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کریں گے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ طرفین کے حوالہ سے مثال ذکر کرتے ہیں کہ اگر ظہار کرنے والے نے روزوں سے کفارہ ادا کرنے کے دوران بیوی سے جماع کر لیا تو اس کو از سر نو روزے رکھنا ضروری ہوگا، کیونکہ **من قبل ان یتماسا** کی قید لگی ہوئی ہے، اور اگر اطعام سے کفارہ ادا کر رہا ہے اور کچھ مسکینوں کو کھلانے کے بعد بیوی سے جماع کر لیا، تو استیناف نہیں کرے گا یعنی از سر نو سب کو کھانا نہیں کھلانا پڑے گا، کیونکہ اطعام میں **من قبل ان یتماسا** کی قید نہیں ہے، تو دیکھئے واقعہ ایک ہی ہے یعنی ظہار مگر حکم الگ الگ ہیں کیونکہ کفارہ ظہار میں تین حکم ہیں (۱) اعتناق (۲) صیام (۳) اطعام۔ پہلے دو میں **من قبل ان یتماسا** کی قید ہے اور تیسرے میں نہیں ہے، لہذا مطلق کو مقید پر محمول نہیں کریں گے، کیونکہ مطلق کو مطلق رکھ کر اور مقید کو مقید رکھ کر عمل ممکن ہے۔

لان شرط الاخلاء- سے مصنف دلیل بیان کر رہے ہیں کہ **من قبل ان یتماسا** کہہ کر کفارہ کو جماع پر مقدم کرنا شرط قرار دیا اور جب جماع پر کفارہ مقدم ہوا تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ کفارہ جماع سے خالی ہو، کیونکہ اگر کفارہ جماع سے خالی نہ ہوگا تو وہ جماع پر مقدم نہ ہو سکے گا کیونکہ بیچ میں جماع ہو گیا پس کفارہ کو جماع پر مقدم کرنے کے لئے ضروری ہے کہ وہ جماع سے خالی ہو۔ اور یہ مقدم کرنا منصوص ہے۔ اعتناق اور صیام میں، نہ کہ اطعام میں، لہذا صیام میں اگر دوران میں جماع ہو گیا تو استیناف کرنا پڑے گا کیونکہ تقدیم فوت ہو رہی ہے اور اطعام میں اگر دوران میں جماع ہوا تو استیناف نہ ہوگا کیونکہ یہاں حکم مطلق ہے تقدیم کی شرط نہیں ہے۔

فائدہ:- عبارت میں لیلاً کے بعد عاذاً کی قید اتفاقی ہے کیونکہ رات میں عداً جماع کرنا اور ناسیا دونوں برابر ہیں، اور نہاراً کے بعد ناسیاً کی قید احترازی ہے کیونکہ عداً اگر کر لیا تو تتابع صیام فوت ہونے کی وجہ سے بالاتفاق استیناف واجب ہوگا۔

وَكَذَلِكَ إِذَا دَخَلَ الْأُطْلَاقُ وَالتَّقْيِيدُ فِي السَّبَبِ يَجْرِي كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا عَلَى سَنَنِهِ كَمَا قُلْنَا فِي صَدَقَةِ الْفَطْرِ إِنَّهُ يَجِبُ أَدَاؤُهَا عَنِ الْعَبْدِ الْكَافِرِ بِالنَّصِّ الْمُطْلَقِ بِأَسْمِ الْعَبْدِ وَعَنِ الْعَبْدِ الْمُسْلِمِ بِالنَّصِّ الْمُقَيَّدِ بِالْإِسْلَامِ لِأَنَّهُ لَا مَزَاحِمَةَ فِي الْأَسْبَابِ فَوَجَبَ الْجَمْعُ

ترجمہ:- اور اسی طرح جب داخل ہوا طلاق اور تقیید سبب میں تو ان دونوں (اطلاق اور تقیید) میں سے ہر ایک جاری ہوگا اپنے طریقے پر جیسا کہ ہم نے کہا صدقہ فطر میں کہ اس کی ادائیگی واجب ہے عبد کافر کی طرف سے اس نص کی وجہ سے جو مطلق ہے اسم عبد کے ساتھ، اور عبد مسلم کی طرف سے اس نص کی وجہ سے جو مقید ہے اسلام کے ساتھ، اس لیے کہ اسباب میں مزاحمت نہیں ہے تو جمع کرنا واجب ہے۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ جس طرح مطلق اور مقید حکم میں داخل ہوں، یعنی ایک حکم مطلق ہو اور ایک مقید، تو ہم مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرتے۔ اسی طرح اگر مطلق اور مقید سبب پر داخل ہو رہے ہوں یعنی ایک سبب مطلق ہو اور ایک سبب مقید ہو تو یہاں بھی مطلق کو مقید پر محمول نہیں کریں گے، بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر رہے گا اور مقید اپنی تقیید پر، جیسے صدقہ فطر اس کا سبب اس ہے، جس کا نفقہ آدمی اٹھاتا ہے اور اس پر ولایت رکھتا ہے، اس میں آدمی کا خود اپنا نفس بھی داخل ہے، اور چھوٹی اولاد، غلام وغیرہ بھی کیونکہ ان سب پر ولایت حاصل ہے اور نفقہ بھی برداشت کرتا ہے، البتہ بیوی اس سے خارج ہے کیونکہ بیوی پر ولایت حاصل نہیں ہے۔

بہر حال صدقہ فطر کے لئے دو حدیثیں وارد ہوئی ہیں، ایک حدیث میں ہے **ادوا عن کل حرو عبد صغیر او کبیر نصف صاع من بر او صاع من تمر** - دوسری حدیث عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوۃ الفطر من رمضان علی الناس صاعاً من تمر او صاعاً من شعیر علی کل حرو عبد ذکر و انثی من المسلمین - پہلی حدیث میں مسلم کی قید نہیں ہے، اور دوسری حدیث میں مسلم کی قید ہے، پہلی حدیث میں سبب مطلق ہے، لہذا مطلق عبد کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرنا واجب ہے، چاہے وہ عبد مسلمان ہو یا کافر۔ اور دوسری حدیث میں سبب مقید ہے، لہذا عبد مسلم کی طرف سے صدقہ فطر واجب ہوگا۔ تو یہاں وجوب صدقہ فطر کا سبب یعنی اس پہلی حدیث میں مطلق ہے اور دوسری حدیث میں مقید ہے، تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کریں گے بلکہ مطلق کو مطلق رکھیں گے اور مقید کو مقید رکھیں گے اور یہ کہیں گے کہ مطلق عبد کا اس بھی سبب ہے اور عبد مسلم کا اس بھی سبب ہے، دونوں سبب ہیں، کیونکہ اسباب میں منافات نہیں ہے، ایک چیز کے مختلف اسباب ہو سکتے

ہیں، لہذا مطلق کو مطلق اور مقید کو مقید باقی رکھیں گے اور دونوں کو سبب کہیں گے، ان دونوں میں جمع اور تطبیق کی یہی شکل ہے۔

تنبیہ:- ہاں اگر ایک ہی واقعہ ہے اور حکم بھی ایک ہی ہو تو بالاتفاق مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا جیسے روزے کے کفارے میں ساٹھ روزے ہیں، ایک روایت میں **شہرین متتابعین** ہے، اور ایک روایت میں فقط **شہرین** ہے، تو چونکہ ایک ہی واقعہ ہے اور حکم بھی ایک ہی ہے یعنی روزے کا کفارہ تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا یعنی متابعین کی قید روزوں میں ملحوظ رہے گی۔۔۔ اسی طرح کفارہ یمین میں **فصیام ثلثة ايام** مطلق ہے تابع کی قید نہیں ہے، اور ابن مسعود کی قرأت میں **فصیام ثلثة ايام متتابعات** مقید ہے، تو یہاں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا کیونکہ یہاں حکم ایک ہی ہے یعنی روزہ، اور ایک حکم دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کرتا ہے، لہذا مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔

وَهُوَ نَظِيرُ مَا سَبَقَ أَنَّ التَّغْلِيْقَ بِالشَّرْطِ لَا يُوجِبُ النِّفْيَ عِنْدَ عَدَمِهِ
فَصَارَ الْحُكْمُ الْوَاحِدُ قَبْلَ وُجُودِهِ مُعْلَقًا وَمُرْسَلًا لِأَنَّ الْإِرْسَالَ هُوَ التَّغْلِيْقُ
بِتَنَافِيَّانَ وُجُودًا وَأَمَّا قَبْلَ وُجُودِهِ فَهُوَ مُعْلَقٌ بِالشَّرْطِ أَيْ مَعْدُومٌ يَتَعَلَّقُ
وُجُودُهُ بِالشَّرْطِ وَمُرْسَلٌ عَنِ الشَّرْطِ أَيْ مَعْدُومٌ مُحْتَمَلٌ لِلْوُجُودِ قَبْلَهُ
وَالْعَدَمُ الْأَصْلِيُّ كَانَ مُحْتَمَلًا لِلْوُجُودِ وَلَمْ يَتَبَدَّلِ الْعَدَمُ فَصَارَ مُحْتَمَلًا
لِلْوُجُودِ بِطَرِيقَيْنِ

ترجمہ:- اور یہ (مطلق کو مقید پر محمول نہ کرنا) نظیر ہے اس کی جو ما قبل میں گذرا کہ تعلیق بالشرط حکم کی نفی کو واجب نہیں کرتی ہے شرط کے نہ ہونے کے وقت، تو ایک ہی حکم ہو جائے گا، اپنے وجود سے پہلے معلق اور مرسل، اس لئے کہ ارسال اور تعلیق دونوں وجود کے اعتبار سے تنافی ہیں، اور بہر حال حکم کے وجود سے پہلے پس وہ معلق بالشرط ہے یعنی ایسا معدوم ہے جس کا وجود شرط سے متعلق ہے، اور شرط سے مطلق ہے یعنی ایسا معدوم ہے جو شرط سے پہلے وجود کا محتمل ہے، اور عدم اصلی وجود کا محتمل ہے اور عدم بدلے گا نہیں تو یہ دونوں طریقوں پر وجود کا محتمل ہوگا۔

تشریح:- سابق میں یہ بات آئی کہ سبب میں مطلق اور مقید وارد ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کریں گے بلکہ دونوں پر عمل کریں گے، مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس کی نظیر پیش کر رہے ہیں نظیر کو سمجھنے سے پہلے بطور تمہید یہ بات سمجھیں کہ طلاق دو طرح سے ہوتی ہے، ایک طلاق تعلیق ہے یعنی شوہر طلاق کو معلق کر کے دے جیسے کہے **إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتِ**

طَالِقٌ، اس کو طلاقِ تعلیق کہتے ہیں، اور ایک ہے طلاقِ تخییر یعنی بغیر معلق کئے شوہر دے جیسے کہ **أَنْتَ طَالِقٌ**، اس کو طلاقِ تخییر کہتے ہیں یہ دونوں طلاق کے سبب ہیں۔

اب نظیر سمجھئے، مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ تعلیق بالشرط میں حکم کا عدم، شرط کے عدم سے نہیں ہوتا ہے، بلکہ سبب کے عدم سے ہوتا ہے جس کو آپ تفصیل سے پڑھ چکے ہیں، پس تعلیق کی صورت میں حکم معدوم ہوتا ہے، تو وہ حکم اپنے وجود سے پہلے اور تعلیق کے بعد دونوں احتمال رکھتا ہے یعنی معلق بالشرط ہونے کا بھی احتمال ہے اور مرسل یعنی مطلق عن الشرط ہونے کا بھی احتمال ہے، لہذا اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا **ان دخلت الدار فانت طالق**، تو اس میں تعلیق اور ارسال دونوں احتمال ہیں، یعنی یہ بھی احتمال ہے کہ طلاق دخول دار کے وقت پائی جائے اس سے پہلے نہ پائی جائے اور ارسال کا بھی احتمال ہے یعنی یہ کہ دخول دار سے پہلے شوہر تخییراً طلاق واقع کر دے، تو ایک ہی حکم میں ارسال اور تعلیق دونوں کا احتمال ہے، کیونکہ حکم کے وجود سے پہلے تعلیق اور ارسال دونوں احتمال ہونے میں کوئی منافات نہیں، ہاں حکم کے وجود کے وقت تعلیق اور ارسال دونوں میں ضرور منافات ہے، یعنی ایسا نہیں ہو سکتا کہ ایک حکم ارسال سے بھی ثابت ہو اور تعلیق سے بھی ثابت ہو بلکہ حکم یعنی وقوع طلاق ایک ہی سے ثابت ہوگا یا تو تعلیق سے یا ارسال سے — لیکن وجود حکم سے پہلے دونوں احتمال ہو سکتے ہیں، — کیونکہ وجود حکم سے پہلے وہ حکم شرط کے ساتھ معلق ہے اور شرط کے ساتھ معلق ہے تو بدون شرط کے وہ حکم معدوم ہی ہے، عدم اصلی کی طرح ہے، یعنی حکم معدوم ہے جس میں یہ بھی احتمال ہے کہ شرط کے ساتھ معلق ہو، اور مرسل ہونے کا بھی احتمال ہے اس طور پر کہ تخییراً طلاق کا وقوع ہو جائے — اور وجہ اس کی یہ ہے کہ تعلیق سے پہلے حکم کا جو عدم اصلی ہے اس میں دونوں احتمال ہیں، تعلیق اور ارسال کا یعنی جیسے ابتداءً شوہر کو دونوں اختیار ہیں کہ طلاق کو معلق کر کے دے یا تخییراً دے — اور یہ بات مسلم ہے کہ تعلیق کے بعد حکم کا عدم اصلی بدلتا نہیں ہے، بلکہ حکم معدوم ہی رہتا ہے جیسے تعلیق سے پہلے تھا، تو جب تعلیق کے بعد عدم اصلی بدلتا نہیں ہے، تو جس طرح تعلیق سے پہلے یعنی عدم اصلی کی صورت میں حکم کے پائے جانے میں دونوں احتمال ہیں یعنی تعلیق اور ارسال کا — تو اسی طرح تعلیق کے بعد بھی حکم کے پائے جانے میں دونوں احتمال رہیں گے — پس جس طرح حکم واحد اپنے وجود سے پہلے اور تعلیق کے بعد ارسال اور تعلیق دونوں طرح سے ثابت ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور اس میں کوئی منافات نہیں ہے، بلکہ حکم علی سبیل البدلیت دونوں سے ثابت ہو جائے گا — تو اسی طرح مطلق اور مقید میں بھی کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ دونوں سبب ہیں تو حکم علی سبیل البدلیت دونوں سے ثابت ہو جائے گا، یہ ہوئی نظیر۔

وَمِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّ الْعَامَّ يَخْصُ بِسَبَبِهِ وَعِنْدَنَا إِنَّمَا يَخْصُ بِسَبَبِهِ إِذَا لَمْ

يَكُنْ مُسْتَقِلًّا بِنَفْسِهِ كَقَوْلِهِ نَعَمْ اَوْبَلَى اَوْ خَرَجَ مُخْرَجَ الْجَزَاءِ كَقَوْلِ الزَّوَالِ
 سَهَارِ سُؤْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَجَدَ اَوْ خَرَجَ مُخْرَجَ الْجَوَابِ
 كَالْمُدْعُوِّ اِلَى الْعَدَاءِ وَيَقُولُ وَاللّٰهُ لَا اَتَعْدَى فَاَمَّا اِذَا اَدْعَى عَلَى قَدْرِ الْجَوَابِ فَقَالَ
 وَاللّٰهُ لَا اَتَعْدَى الْيَوْمَ وَهُوَ مَوْضِعُ الْخِلَافِ فَعِنْدَنَا يَصِيرُ مُبْتَدَأً اِحْتِرَازًا عَنْ
 اَلْعَاءِ الزِّيَادَةِ

ترجمہ:- اور ان وجوہ فاسدہ میں سے ایک وہ ہے جو بعض حضرات نے کہا کہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک عام اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوتا ہے، جب کہ وہ عام اپنی ذات سے مستقل نہ ہو جیسے اس کا قول نعم یا بلی، یا عام جزاء کی جگہ پر ہو جیسے راوی کا قول سہار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سہو ہوا پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ کیا، یا وہ عام جواب کے قائم مقام ہو جیسے وہ شخص جس کو ناشتہ کی طرف بلایا گیا ہو اور وہ کہے واللہ میں ناشتہ نہیں کروں گا، پس بہر حال اس نے زیادتی کر دی جواب کی مقدار پر چنانچہ اس نے کہا واللہ میں آج ناشتہ نہیں کروں گا، تو یہ اختلاف کا مقام ہے پس ہمارے نزدیک وہ از سر نو کلام کرنے والا ہوگا زیادتی کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے۔

تشریح:- چوتھی وجہ فاسد جس کے قائل امام شافعی، امام مالک، امام مزنی اور ابوبکر دقاق وغیرہ ہیں، وہ یہ ہے کہ اگر عام صیغہ کسی مخصوص شخص کے بارے میں کسی نص میں یا صحابی کے قول میں وارد ہو تو یہ حضرات کہتے ہیں کہ وہ عام اپنے سبب ورود کے ساتھ خاص ہوگا، اس عام سے کسی دوسرے کے لئے حکم ثابت نہ ہوگا، وہ سبب چاہے سائل کا سوال ہو یا کوئی واقعہ ہو، جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کسی نے کوئی سوال کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عام صیغہ سے جواب دیا **من فعل کذا افعلیہ کذا یا فہلہ کذا** یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کوئی واقعہ پیش آیا اور آپ نے عام صیغہ سے کوئی بات ارشاد فرمائی، تو یہ حضرات فرماتے ہیں کہ وہ عام اس سائل کے ساتھ یا صاحب واقعہ کے ساتھ خاص ہوگا، اس عام سے دوسروں پر حکم نہیں لگے گا، دوسروں پر وہ حکم دوسری نص سے یا قیاس سے لگے گا۔ مگر جمہور اس کے خلاف ہیں، وہ کہتے ہیں کہ عام کا صیغہ جب کسی خاص سبب سے مفید ہو تو وہ عام اپنے عموم پر رہے گا، سبب ورود کے ساتھ خاص نہیں ہوگا، اور صحابہ و تابعین کے اجماع سے اس کے نظائر موجود ہیں، جیسے آیت ظہار اس ابن صامت کی بیوی خولہ کے بارے میں نازل ہوئی، آیت لعان ہلال ابن امیہ کے بارے میں اور آیت قذف حضرت عائشہ کے بارے میں اور آیت سرقہ حضرت صفوان کی چادر کی چوری میں نازل ہوئی۔ ان سب جگہوں پر صحابہ نے عموم لفظ کا اعتبار کیا ہے

، ان کو سبب ورود کے ساتھ خاص نہیں کیا ہے۔ معلوم ہوا کہ عام لفظ سبب ورود کے ساتھ خاص نہیں ہوتا ہے بلکہ اپنے عموم پر باقی رہتا ہے۔ البتہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تین جگہ ایسی ہیں جہاں عام لفظ کو اس کے سبب کے ساتھ خاص کر دیا جاتا ہے، اپنے عموم پر باقی نہیں رکھا جاتا ہے۔

(۱) پہلی قسم یہ ہے کہ عام مستقل بالذات نہ ہو یعنی ماقبل والے کلام کے بغیر یہ مفید معنی نہ ہو جیسے کسی نے کہا اکان لی علیک الف درہم مخاطب نے جواب میں کہا نعم، یا کسی نے کہا الیس لی علیک الف درہم مخاطب نے جواب میں کہا لی، تو نعم اور لی یہ دونوں لفظ عام ہیں، کلام کی بہت سی انواع کا جواب بن سکتے ہیں، مگر مستقل بنفسہ نہیں ہیں، ماقبل سے متعلق کیے بغیر مفید معنی نہیں ہیں، لہذا یہ سبب کے ساتھ یعنی ماقبل والے کلام کے ساتھ خاص ہونگے۔

(۲) دوسری قسم یہ ہے کہ عام جزاء بن رہا ہو تو بھی سبب کے ساتھ خاص ہوگا، کیونکہ جزاء اپنے ماقبل سے مربوط ہوتی ہے جیسے راوی کا قول سہار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد تو فسجد پر فادخل ہونے کی وجہ سے جزاء کے درجہ میں ہے، سجد عام ہے سجدہ سھو، سجدہ تلاوت، سجدہ نماز سب کا احتمال رکھتا ہے مگر جزاء ہونے کی وجہ سے سبب کے ساتھ یعنی ماقبل والے کلام کے ساتھ خاص ہے اور یہاں سجدہ سھو مراد ہے۔

(۳) تیسری قسم یہ ہے کہ عام جواب کی جگہ پر آ رہا ہو، اگرچہ وہ مستقل کلام ہو، مگر چونکہ جواب ہے لہذا یہ اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوگا جیسے کسی نے خالد کو کہا آؤ ناشتہ کرلو، خالد نے اس کے جواب میں کہا، اگر میں ناشتہ کروں تو میری بیوی کو تین طلاق، تو یہ کلام عام ہے جو اس ناشتہ کو بھی شامل ہے، گھر جا کر ناشتہ کرنے کو بھی شامل ہے، مگر چونکہ وہ جواب کی جگہ ہے لہذا اسی ناشتہ کے ساتھ یہ کلام خاص ہوگا، اگر گھر جا کر ناشتہ کرے گا تو طلاق نہ پڑے گی۔ ان تین قسموں میں تو عام بالاتفاق اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوگا۔

(۴) البتہ ایک چوتھی قسم ہے جس میں اختلاف ہے، وہ یہ ہے کہ تیسری قسم میں جو جواب ہے اگر مخاطب اس جواب کی مقدار کو بڑھا کر کہے جیسے اس نے بلایا کہ آؤ ناشتہ کرلو، تو خالد نے کہا اگر میں آج ناشتہ کروں تو میری بیوی کو تین طلاق۔۔۔ تو ایوم کا اضافہ کیا تو ہمارے نزدیک یہ جواب پر محمول نہ ہوگا بلکہ از سر نو کلام یعنی نیا کلام سمجھا جائے گا، لہذا آج کے دن میں اگر یہ کہیں بھی ناشتہ کرے گا بیوی پر طلاق پڑ جائے گی، یہ عام ہوگا کیونکہ اگر اس کلام کو ماقبل کا جواب قرار دیں تو ایوم کی زیادتی لغو ہو جائے گی اس لئے کہ ایوم کے بغیر بھی جواب مکمل ہے، لہذا زیادتی کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے اس کو مستقل کلام مانا جائے گا اور جب مستقل ہو گیا تو اپنے عموم پر رہے گا۔

ان حضرات کے نزدیک اس صورت میں بھی یہ کلام ماقبل کا جواب ہی سمجھا جائے گا، اور دلالت حال اس کی دلیل

ہے، یعنی اگرچہ اس نے ایوم کا اضافہ کیا ہے مگر اس کی حالت بتا رہی ہے کہ یہ اسی کھانے کو مراد لے رہا ہے، اور ہم دلالت حال کا اعتبار اس لئے نہیں کریں گے کہ صریح لفظ آگیا اس کی رعایت میں اس کو مستقل کلام قرار دیں گے۔

وَمِنْهَا مَا قَالُ بَعْضُهُمْ أَنَّ الْقِرَانَ فِي النَّظْمِ يُوجِبُ الْقِرَانَ فِي الْحُكْمِ مِثْلَ قَوْلِ
بَعْضِهِمْ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَاقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ إِنَّ الْقِرَانَ يُوجِبُ أَنْ
لَا تَجِبَ الزَّكَاةُ عَلَى الصَّبِيِّ قَالُوا لِأَنَّ الْعُطْفَ يَقْتَضِي الْمُشَارَكَةَ وَاعْتَبَرُوا
بِالْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ إِذَا عُطِفَتْ عَلَى الْكَامِلَةِ وَهَذَا فَاسِدٌ لِأَنَّ الشَّرْكََةَ إِنَّمَا
وَجَبَتْ فِي الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ لِإِفْتِقَارِهَا إِلَى مَا يَتِمُّ بِهِ فَإِذَا تَمَّ بِنَفْسِهِ لَمْ تَجِبِ
الشَّرْكََةُ إِلَّا فِيمَا يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ وَلِهَذَا أَقْلَنَّا فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِامْرَأَتِهِ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ
فَأَنْتِ طَالِقٌ وَعَبْدِي حُرٌّ أَنْ الْعِتْقَ يَتَعَلَّقُ بِالشَّرْطِ لِأَنَّهُ فِي حَقِّ التَّعْلِيقِ قَاصِرٌ

ترجمہ:- اور ان وجوہ فاسدہ میں سے ایک وجہ وہ ہے جو بعض حضرات نے کہا کہ لفظ میں قرآن (ملاپ) واجب کرتا ہے حکم میں قرآن کو جیسے ان میں سے بعض حضرات کا قول ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد **واقیموا الصلوٰۃ و آتوا الزکوٰۃ** میں کہ قرآن واجب کرتا ہے اس بات کو کہ واجب نہیں ہے بچہ پر زکوٰۃ، انہوں نے کہا اس لئے کہ عطف تقاضا کرتا ہے مشارکت کا اور ان حضرات نے قیاس کیا ہے جملہ ناقصہ پر جب کہ اس کا عطف کیا جائے جملہ کاملہ پر اور یہ قیاس فاسد ہے اس لئے کہ شرکت واجب ہوتی ہے جملہ ناقصہ میں اس کے محتاج ہونے کی وجہ سے اس کلام کی طرف جس کے ذریعہ وہ تام ہو جائے، پس جب کلام تام ہو بذات خود تو شرکت واجب نہ ہوگی مگر اس چیز میں جس کی جانب احتیاج ہو، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے مرد کے قول میں اپنی بیوی سے **ان دخلت الدار فانت طالق و عبدی حر** کہ عتق متعلق ہوگا شرط کے ساتھ اس لئے کہ یہ تعلیق کے حق میں قاصر ہے۔

تشریح:- وجوہ فاسدہ میں سے آخری وجہ فاسد بیان کر رہے ہیں اس کے قائل امام مالک رحمہ اللہ ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ قرآن فی النظم قرآن فی الحکم کو واجب کرتا ہے یعنی دو کلام جب حرف عطف کے ذریعہ جمع ہو جائیں تو یہ دلیل ہوگی اس بات کی کہ یہ دونوں حکم میں بھی شریک ہیں، اسی لئے وہ فرماتے ہیں کہ مجنون پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے **واقیموا الصلوٰۃ و آتوا الزکوٰۃ** اقامت صلوٰۃ اور ایفاء زکوٰۃ دو جملوں کو حرف عطف کے ذریعہ جمع کیا گیا ہے تو یہ عطف تقاضا کرتا ہے کہ دونوں جملوں میں حکم میں بھی شرکت ہے، دونوں میں حکم میں بھی برابری ہے اور حکم میں شرکت اور برابری کا مطلب یہ ہے کہ ایک واجب ہوگا، تو دوسرا بھی واجب ہوگا اگر ایک واجب

نہیں ہے تو دوسرا بھی واجب نہ ہوگا۔ اور یہاں نماز مجنون پر واجب نہیں ہے تو زکوٰۃ بھی واجب نہ ہوگی، کیونکہ دو جملوں کا بذریعہ عطف جمع ہونا حکم میں شرکت کا تقاضا کرتا ہے۔ ہمارے نزدیک بھی مجنون پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے لیکن اس دلیل سے نہیں جو امام مالک بیان کر رہے ہیں بلکہ ہمارا استدلال وہ حدیث ہے جس میں فرمایا **رفع القلم عن ثلاثة** تین آدمیوں سے قلم اٹھا دیا گیا ہے، نائم، صبی اور مجنون سے، قلم اٹھانے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مکلف نہیں ہیں لہذا جب مکلف نہیں ہیں تو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

امام مالک رحمہ اللہ اس وجہ فاسد میں استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر جملہ ناقصہ کا عطف جملہ کاملہ پر کیا جائے تو اس وقت دونوں جملے خبر میں شریک ہوتے ہیں جیسی **زینب طالق وھند**۔ ناقصہ کا عطف کاملہ پر ہے اور دونوں خبر میں شریک ہیں، یعنی زینب اور ھند دونوں پر طلاق واقع ہوگی۔ تو ایسے ہی اگر جملہ کاملہ کا کاملہ پر عطف کیا جائے تو دونوں اگرچہ خبر میں شریک نہ ہونگے کیونکہ دونوں کامل جملے ہیں، البتہ حکم میں شریک ہو جائیں گے، جیسے زینب طالق وھند طالق۔

بہر حال امام مالک جملہ کاملہ کے کاملہ پر عطف کو جملہ ناقصہ کے کاملہ پر عطف کرنے پر قیاس کرتے ہیں۔ مگر ہم اس کو استدلالِ فاسد کہتے ہیں، کیونکہ ناقصہ کے کاملہ پر عطف کی صورت میں جو دونوں خبر میں شریک ہیں وہ اس وجہ سے نہیں کہ دونوں حرف عطف سے جمع ہوئے ہیں، بلکہ اس وجہ سے کہ ناقصہ میں خبر کی ضرورت ہے اس لئے وہ کاملہ کا محتاج ہے، اس لئے خبر میں ناقصہ کو کاملہ کے ساتھ شریک کر دیا۔ اور کاملہ دوسرے کاملہ کا محتاج نہیں ہے، لہذا شرکت بھی نہ ہو سکے گی۔ ہاں اگر کاملہ بھی کبھی کسی چیز میں دوسرے کاملہ کا محتاج ہو جائے تو احتیاج کی حد تک شرکت ثابت ہو جائے گی جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا **ان دخلت الدار فان طالق وعبدي حر**۔ یہاں دو جملے اگرچہ کامل ہیں مگر دوسرا جملہ تعلیق میں پہلے کا محتاج ہے تو تعلیق میں دوسرے کو پہلے کے ساتھ شریک کر دیں گے اور یوں کہیں گے کہ طلاق اور آزادی دونوں شرط پر معلق ہونگے، کیونکہ دلالت حال کا تقاضا ہے کہ متکلم کا مقصد طلاق اور آزادی دونوں کو شرط پر معلق کرنا ہے۔ ہاں اگر شوہر یوں کہے **ان دخلت الدار فان طالق وزینب طالق**۔ تو یہاں دونوں جملے مستقل ہیں، دوسرا تعلیق میں بھی پہلے کا محتاج نہیں ہے، لہذا پہلا جملہ تو شرط پر معلق رہے گا مگر دوسرا معلق نہ ہوگا بلکہ مُجَرَّز ہوگا یعنی زینب پر فوراً طلاق پڑ جائے گی۔ کیونکہ اگر وہ دوسرے جملے کو بھی تعلیق میں پہلے کے ساتھ شریک کرنا چاہتا تو زینب کے بعد خبر نہ لاتا صرف یوں کہتا **ان دخلت الدار فان طالق وزینب**، وجوہ فاسدہ کا بیان مکمل ہو گیا۔

فَصْلٌ فِي الْأَمْرِ هُوَ مِنْ قَبِيلِ الْوَجْهِ الْأَوَّلِ مِنَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ مِمَّا ذَكَرْنَا مِنَ الْأَقْسَامِ فَإِنَّ صِيغَةَ الْأَمْرِ لَفْظٌ خَاصٌّ مِنْ تَصَارِيفِ الْفِعْلِ وَضِعَ لِمَعْنَى خَاصٍّ وَهُوَ طَلَبُ الْفِعْلِ وَمُوجِبُهُ عِنْدَ الْجَمْهُورِ الْإِلْزَامُ إِلَّا بِدَلِيلٍ وَالْأَمْرُ بَعْدَ الْحَظَرِ وَقَبْلَهُ سَوَاءٌ

ترجمہ:- یہ فصل ہے امر کے بیان میں، اور امر تقسیم اول کی قسم اول کے قبیل سے ہے، ان تقسیمات میں سے جن کو ہم ذکر کر چکے، اس لئے کہ امر کا صیغہ ایسا خاص لفظ ہے فعل کی گردانوں میں سے جو وضع کیا گیا ہے ایک خاص معنی کے لئے اور وہ طلب فعل ہے، اور امر کا موجب جمہور کے نزدیک الزام (وجوب) ہے مگر کسی دلیل کی وجہ سے اور امر ممانعت کے بعد اور اس سے پہلے برابر ہے۔

تشریح:- یہ فصل ہے امر کے بارے میں، مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ ماقبل میں چار تقسیمات کے تحت جو بیس قسمیں ہم نے بیان کیں ان میں پہلی تقسیم یعنی خاص، عام، مشترک، مؤول میں امر پہلی قسم ہے یعنی خاص ہے، کیونکہ امر کا صیغہ فعل کی گردانوں میں ایسا خاص لفظ ہے جو معنی خاص یعنی طلب فعل کے لیے وضع کیا گیا ہے، **تصاریف الفعل** کی قید سے اسم خاص اور حرف خاص نکل گیا، اور **لفظ خاص** سے امر کے علاوہ فعل کی دوسری قسمیں خارج ہو گئیں۔

خاص کی بہت ساری اقسام ہیں مگر مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں صرف اس کی دو قسمیں یعنی امر اور نہی کو تفصیل سے بیان کریں گے، اس لیے کہ شریعت میں امر و نہی کا کثرت سے استعمال ہے، پھر امر کا مفہوم چونکہ وجودی ہے اور نہی کا مفہوم عدمی ہے، اس لیے امر کو مقدم کیا، اسکی باقی تفصیلات آپ نور الانوار میں پڑھ چکے ہیں۔

وموجبہ - امر کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ جمہور کے نزدیک امر کا موجب الزام یعنی وجوب ہے، البتہ اگر وجوب کے علاوہ معنی پر کوئی دلیل یا قرینہ قائم ہو جائے تو امر اس معنی میں استعمال ہوگا، امر تقریباً سولہ معنوں کے لئے استعمال ہوتا ہے، اور صاحب التعلیق الحامی نے سولہ معنی کے علاوہ پانچ معنی اور ذکر فرمائے ہیں یعنی کل اکیس معنی ہو گئے، مگر حقیقی اور اصل معنی امر کا وجوب ہی ہے۔

والامر بعد الحظر - مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امر کا مقتضی وجوب ہے، چاہے امر ممانعت کے بعد ہو یا ممانعت سے پہلے، اس سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی تردید ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امر ممانعت سے پہلے ہو تو وجوب کے لئے ہی ہوگا لیکن اگر ممانعت کے بعد وارد ہو تو ابا حنبلہ کے لئے ہوگا جیسے **واذا حلتلتم**

فاصطادو۔ شکار مطلق حلال تھا مگر احرام کی وجہ سے ممنوع ہو گیا، احرام سے نکلنے کے بعد اللہ تعالیٰ نے کہا **فاصطادو**، تو یہ امر ممانعت کے بعد آیا، لہذا اباحت کے لئے ہوگا، مگر جمہور کی طرف سے یہ جواب دیا جائے گا کہ امر ممانعت کے بعد بھی وجوب کے لئے قرآن میں مستعمل ہے جیسے **فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم**۔ اشھر حرم یعنی رجب، ذی القعدہ، ذی الحجہ اور محرم میں قتل ممنوع ہے، یہ مہینے ختم ہونے کے بعد ممانعت ختم ہو گئی تو فاقتلوا سے وجوب ثابت ہو رہا ہے جو ممانعت کے بعد ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے استدلال کا جواب کہ **فاصطادوا** میں اباحت صیغہ امر سے مستفاد نہیں ہے بلکہ قرینہ لفظیہ سے مستفاد ہے اور وہ ہے **احل لكم الطيبات**، پاکیزہ چیزیں تمہارے لئے حلال کی گئی ہیں، اور حلال کا لفظ اباحت کے لئے استعمال ہوتا ہے۔۔۔ اور قرینہ محفلیہ بھی ہے کہ **فاصطادوا** میں شکار کا حکم بطور ذکر احسان اور بندوں کے نفع کے پیش نظر ہے اور بندوں کا نفع اباحت کی صورت میں ہوتا ہے نہ کہ وجوب میں کیونکہ وجوب سے تو بندے مشقت میں پڑیں گے۔

وَلَا مُوجِبَ لَهُ فِي التَّكَرُّارِ وَلَا يَحْتَمِلُهُ لِأَنَّ لَفْظَ الْأَمْرِ صِيغَةً اخْتَصَرَتْ لِمَعْنَاهَا مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ لَكِنَّ لَفْظَ الْفِعْلِ فَرْدٌ فَلَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ وَلِهَذَا قُلْنَا فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِامْرَأَتِهِ طَلَّقِي نَفْسَكَ إِنَّهُ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدَةِ وَلَا تَعْمَلُ نِيَّةُ الثَّنَيْنِ فِيهِ لِأَنَّهُ لَا تَصِحُّ نِيَّةُ الْعَدَدِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ الْمَرْأَةُ أَمَةً لِأَنَّ ذَلِكَ جِنْسٌ طَلَّاقُهَا فَصَارَ مِنْ طَرِيقِ الْجِنْسِ وَاحِدًا

ترجمہ:- اور نہیں ہے امر کا موجب تکرار میں اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے، اس لئے کہ لفظ امر ایک صیغہ ہے جس کو اس کے معنی کے لئے طلب فعل سے مختصر کیا گیا ہے، لیکن لفظ فعل (مصدر) فرد ہے تو وہ عدد کا احتمال نہیں رکھے گا، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا مرد کے قول میں اپنی بیوی سے **طلقى نفسك** کہ تو اپنے آپ کو طلاق دیدے تو یہ قول واقع ہوگا ایک طلاق پر اور اس میں نہیں عمل کیا جائے گا دو کی نیت پر، اس لئے کہ یہ عدد کی نیت ہے مگر یہ کہ عورت باندی ہو، اس لئے کہ یہ دو اس کی طلاق کی جنس ہے پس یہ دو جنس کے طریقہ سے ایک ہو جائے گی۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امر وجوب کے اعتبار سے تکرار کا تقاضا نہیں کرتا ہے، لہذا جب صلّٰی کہا تو ایک مرتبہ نماز پڑھنا واجب ہوگا، یہی احناف کا مذہب ہے، اشاعرہ میں سے ابو اسحق اسفرائینی کہتے ہیں کہ امر کا موجب تکرار ہے یعنی امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے، اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ امر کا موجب تکرار نہیں ہے یعنی امر تکرار کا

تقاضا تو نہیں کرتا ہے، البتہ امر تکرار کا محتمل ہے یعنی امر میں تکرار کا احتمال ہوتا ہے، موجب اور محتمل میں فرق یہ ہے کہ موجب بغیر نیت کے ثابت ہو جاتا ہے اور محتمل بغیر نیت کے ثابت نہیں ہوتا ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ امر کا صیغہ **اَضْرِبْ** مختصر کیا گیا ہے، اصل عبارت ہے **اَطْلُبْ مِنْكَ ضَرْباً** اس کو مختصر کر کے **اَضْرِبْ** کہا، اور **اَطْلُبْ مِنْكَ ضَرْباً** میں ضرب مصدر نکرہ ہے، پس اس کا مختصر جو **اَضْرِبْ** ہے وہ بھی ضرب نکرہ کو شامل ہے اور نکرہ اگرچہ خاص ہوتا ہے مگر عموم کا احتمال رکھتا ہے لہذا امر میں تکرار کا احتمال رہے گا۔

ابو اسحاق اسفرائینی کی دلیل یہ ہے کہ جب حج کی فرضیت ہوئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا **اِنَّ اللّٰهَ كَتَبَ عَلَيْكُمْ الْحَجَّ** تو اقرع ابن حابس رضی اللہ عنہ نے فرمایا **اَلْعَامِنَا هَذَا يَا رَسُولَ اللّٰهِ اَمْ لِلْاَبَدِ** کیا اسی سال یا ہر سال فرض ہے، اقرع بن حابس نے امر سے تکرار کو سمجھا، جب کہ وہ صاحب زبان ہے، ورنہ یہ سوال نہ کرتے، معلوم ہوا کہ امر کا موجب تکرار ہے۔

احناف کی دلیل مصنف رحمہ اللہ بیان کر رہے ہیں کہ لفظ امر فعل کو مصدر سے طلب کرنے سے مختصر کیا گیا ہے یعنی **اَضْرِبْ، اَطْلُبْ مِنْكَ الضَّرْبَ** سے مختصر کیا گیا ہے، تو امر میں مصدر ملحوظ ہے اور مصدر جس کو مصنف نے لفظ الفعل سے تعبیر کیا ہے فرد ہے اور فرد عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے، کیونکہ فرد اور عدد میں منافات ہے، معلوم ہوا کہ امر میں نہ تکرار ہوتی ہے اور نہ تکرار کا احتمال ہوتا ہے۔

ولهذا قلنا:- مصنف کہتے ہیں کہ امر میں تکرار اور عدد کا احتمال نہیں ہوتا ہے، اس لئے اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا **اطلعي نفسك** تو اپنے آپ پر طلاق واقع کر، اور کوئی نیت نہیں کی تو عورت صرف ایک طلاق واقع کر سکتی ہے اور اگر شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس کو تین طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، لیکن اگر شوہر دو کی نیت کرتا ہے تو اس کی نیت معتبر نہ ہوگی اور عورت کو دو طلاق واقع کرنے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ طلق مختصر کیا گیا ہے اور وہ مصدر تطليق پر مشتمل ہے اور مصدر فرد ہوتا ہے، اس میں عدد کا احتمال نہیں ہوتا ہے، لہذا ایک ہی طلاق وہ واقع کر سکتی ہے، کیونکہ ایک فرد حقیقی ہے، اور اگر شوہر نے تین کی نیت کی ہے تو وہ تین بھی واقع کر سکتی ہے کیونکہ تین پوری جنس کا مجموعہ ہے، اور مجموعہ حکماً فرد ہی کہا جاتا ہے، لہذا تین فرد حکمی ہے عرض فرد کی دو قسمیں ہیں فرد حقیقی جیسے حقیقۃً ایک اور فرد حکمی یعنی پوری جنس کا مجموعہ، یہ بھی حکماً فرد ہی ہے — تو امر میں فرد حقیقی تو اس کا موجب ہوتا ہے جو بغیر نیت کے ثابت ہو جاتا ہے اور فرد حکمی امر کا محتمل ہوتا ہے جو نیت سے ثابت ہو جائے گا، البتہ دو طلاق مراد نہیں ہو سکتی ہے، اس لئے کہ دو عدد ہے نہ فرد حقیقی ہے نہ حکمی، ہاں اگر باندی سے کہا تو دو کی بھی نیت کر سکتا ہے اس لئے کہ باندی کے حق میں دو طلاقیں پوری جنس طلاق ہے یعنی فرد حکمی ہے۔

ثُمَّ الْأَمْرُ الْمَطْلُوقُ عَنِ الْوَقْتِ كَالْأَمْرِ بِالزَّكَاةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْعُشْرِ
وَالْكَفَّارَاتِ وَقَضَاءِ رَمَضَانَ وَالنَّذْرِ الْمَطْلُوقِ لَا يُوجِبُ الْأَدَاءَ عَلَى الْفَوْرِ فِي
الصَّحِيحِ مِنْ مَذْهَبِ أَصْحَابِنَا

ترجمہ:- پھر وہ امر جو وقت سے مطلق ہے جیسے زکوٰۃ کا امر، صدقہ فطر اور عشر اور کفارات کا حکم اور قضاء رمضان کا حکم اور نذر مطلق تو (یہ امر مطلق) فوری طور پر ادا کو واجب نہیں کرتا ہے، ہمارے اصحاب کے صحیح مذہب کے مطابق۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ امر کی قسمیں بیان کر رہے ہیں، امر سے مراد مامور بہ ہے، یعنی امر سے جو حکم ہوتا ہے وہ دو طرح کا ہے، ایک مطلق عن الوقت اور دوسرا مقید بالوقت۔ مطلق عن الوقت کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کسی ایسے وقت کے ساتھ مقید نہ ہو جس کے فوت ہونے سے مامور بہ کی ادا فوت ہو جائے جیسے زکوٰۃ، صدقہ فطر، عشر کفارات، قضاء رمضان اور نذر مطلق، کیونکہ یہ سارے احکام کسی وقت کے ساتھ مقید نہیں ہیں کہ وہ وقت فوت ہو جائے تو ان کی ادا فوت ہو جائے، بلکہ جب بھی ادا کرے گا ادا ہی کہلائے گا، قضا نہیں کہا جائے گا۔ اب اس میں اختلاف ہے کہ مامور بہ مطلق عن الوقت میں علی الفور ادا واجب ہے، یا علی التراخی، احناف میں سے امام کرنی اور بعض شوافع کا مذہب یہ ہے کہ علی الفور ادا واجب ہے، اگر تاخیر کرے گا تو گنہگار ہوگا، مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ احناف کا صحیح مذہب یہ ہے کہ مامور بہ مطلق عن الوقت میں اگرچہ تعجیل مستحب ہے مگر ادا علی الفور واجب نہیں ہے، بلکہ اس کو مؤخر کرنے کی اجازت ہے، لہذا ہمارے نزدیک تاخیر سے گنہگار نہ ہوگا، پس ہمارے اور ان کے درمیان ثمرۂ اختلاف یہی ہے کہ ان کے نزدیک تاخیر سے گنہگار ہوگا اور ہمارے نزدیک تاخیر سے گنہگار نہ ہوگا، البتہ قضا ہونا وہ بھی نہیں کہتے ہیں، یعنی ہم اور وہ اس بات میں متفق ہیں کہ تاخیر کرنے سے وہ عبادت ادا ہی شمار ہوگی، قضا نہیں شمار ہوگی۔

وَالْمُقَيَّدُ بِالْوَقْتِ أَنْوَاعُ نَوْعُ جُعِلَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمَوْدِيِّ وَشَرْطًا لِلْأَدَاءِ وَسَبَبًا
لِلْوُجُوبِ وَهُوَ وَقْتُ الصَّلَاةِ الْآتِي أَنَّهُ يُفْضَلُ عَنِ الْأَدَاءِ فَكَانَ ظَرْفًا لَا مَعْيَارًا
وَالْأَدَاءُ يَفُوتُ بِفَوَاتِهِ فَكَانَ شَرْطًا وَالْأَدَاءُ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ صِفَةِ الْوَقْتِ
وَيُفْسِدُ التَّعْجِيلُ قَبْلَهُ فَكَانَ سَبَبًا

ترجمہ:- اور امر مقید بالوقت کی چند قسمیں ہیں، ایک قسم یہ ہے کہ وقت مودی کے لیے ظرف، اور ادا کے لیے شرط اور وجوب کے لیے سبب قرار دیا گیا ہو اور وہ نماز کا وقت ہے، کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ وقت ادا سے فاضل رہتا ہے، تو وقت ظرف ہوگا نہ کہ معیار، اور ادا فوت ہو جاتی ہے وقت کے فوت ہونے سے تو وقت شرط ہوگا اور ادا بدل جاتی ہے

وقت کی صفت کے بدلنے سے اور ادا کی تعجیل وقت سے پہلے فاسد ہے تو وقت سبب ہوگا۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ امر مقید بالوقت کا بیان شروع کر رہے ہیں فرماتے ہیں کہ امر مقید بالوقت کی چند قسمیں ہیں، یعنی تین قسمیں ہیں، اس لئے کہ وقت یا تو (۱) مامور بہ کے لئے ظرف ہوگا، ظرف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ پورے وقت کو گھیرے ہوئے نہ ہو، مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد وقت بچ جائے جیسے نماز (۲) یا وقت مامور بہ کے لئے معیار ہوگا، معیار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ پورے وقت کو گھیرے ہوئے ہو، وقت کے گھٹنے بڑھنے سے مامور بہ بھی گھٹے، بڑھے جیسے روزہ (۳) یا تو وقت مشتبہ ہو یعنی پتہ نہ چلے کہ وقت مامور بہ کے لئے ظرف ہے یا معیار، من وجہ ظرف ہو اور من وجہ معیار ہو، جیسے حج تفصیل آگے آئے گی، صاحب حسامی نے تو امر موقت کی تین ہی قسمیں ذکر کی ہیں، البتہ صاحب منار نے چار قسمیں بیان کی ہیں، تین تو وہی جو اوپر مذکور ہوئیں اور چوتھی یہ ہے کہ وقت مامور بہ کے لئے معیار ہو مگر سبب نہ ہو، جیسے رمضان کا قضا روزہ، مصنف حسامی نے اس چوتھی قسم کو دوسری قسم کے ذیل میں بیان کر دیا ہے، اس کو مستقل قسم نہیں بنایا، اس لئے تین قسمیں ذکر کی، یہاں پہلی قسم بیان کر رہے ہیں۔

پہلی قسم: یہ ہے کہ وقت مامور بہ کے لئے ظرف ہو، وقت ادا کے لئے شرط ہو، اور وقت وجوب کے لئے سبب ہو، ظرف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد وقت بچ جائے، اور شرط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کی ادائیگی وقت سے پہلے نہ ہو سکے اور وقت کے فوت ہونے سے مامور بہ فوت ہو جائے، اور سبب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کے وجوب میں وقت کی تاثیر ہو یہاں تک کہ وقت کے اوصاف کے بدلنے سے مامور بہ میں کمال و نقصان پیدا ہو، جیسے عصر کا آخری وقت ناقص ہے، تو مامور بہ بھی ناقص واجب ہوا لہذا ناقص وقت میں ناقص واجب کی ادائیگی صحیح ہے، اور فجر کا پورا وقت کامل ہے تو واجب بھی کامل ہوگا، لہذا فجر کے آخری وقت میں دوران نماز سورج طلوع ہوا تو نماز فاسد ہو جائیگی کیونکہ طلوع شمس سے نماز ناقص ہوگی جب کہ واجب کامل ہوئی ہے، قسم اول کی مثال نماز ہے، نماز میں تینوں اوصاف پائے جا رہے ہیں جس کو مصنف بیان کر رہے ہیں، کہ وقت نماز کے لئے ظرف بھی ہے، شرط بھی ہے اور سبب بھی ہے۔

پھر ظرف تو پورا وقت ہے البتہ سبب پورا وقت نہیں ہے، بلکہ وقت کا وہ جز جو ادا سے ملا ہوا ہے وہ سبب ہے، یعنی اگر وقت کے پہلے جز میں نماز ادا کر رہا ہے تو پہلا جز سبب ورنہ دوسرا جز تیسرا جز، چوتھا جز، اسی طرح آخر تک۔

تنبیہ:- یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ وجوب کی دو قسمیں ہیں (۱) نفس وجوب (۲) وجوب ادا، نفس وجوب کا سبب حقیقی بندوں پر اللہ کی مسلسل نعمتوں کا ورود ہے، اور سبب ظاہری وقت ہے، کیونکہ اللہ کی نعمتوں کا ورود بندوں پر وقت میں ہی ہوتا ہے، لہذا وقت کو سبب حقیقی کے قائم مقام بنا کر سبب ظاہری قرار دیا گیا، پھر نعمتوں کے توارد

کا تقاضا تو یہ تھا کہ پورا وقت سبب ہوتا اور بندہ عبادت سے بالکل فارغ ہی نہ رہتا، کیونکہ اللہ کی نعمتیں ہر آن برستی رہتی ہیں، لہذا ہر وقت نعمتوں کے شکر میں عبادت لازم رہتی — مگر بندوں کو سہولت دینے اور مشقت میں پڑنے سے بچانے کے لئے اللہ تعالیٰ نے پانچ وقت کو سبب قرار دیا — اور وجوبِ ادا کا سبب حقیقی بندے کے فعل کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی طرف سے طلب کا وابستہ ہونا ہے اور سبب ظاہری امر ہے جو اس طلب کے قائم مقام ہو کر سبب ظاہری ہو گیا۔

وَالْأَصْلُ فِي هَذَا النَّوعِ أَنَّهُ لَمَّا جُعِلَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمَوْذِي وَسَبَبًا لِلْجُوبِ لَمْ يَسْتَقِمَّ أَنْ يَكُونَ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا لِأَنَّ ذَلِكَ يُوجِبُ تَأْخِيرَ الْأَدَاءِ عَنْ وَقْتِهِ أَوْ تَقْدِيمَهُ عَلَى سَبَبِهِ فَوَجَبَ أَنْ يُجْعَلَ بَعْضُهُ سَبَبًا وَهُوَ الْجُزْءُ الَّذِي يَتَّصِلُ بِهِ الْأَدَاءُ فَإِنْ اتَّصَلَ الْأَدَاءُ بِالْجُزْءِ الْأَوَّلِ كَانَ هُوَ السَّبَبُ وَالْآيِنْتَقُلُ السَّبَبِيَّةُ إِلَى الْجُزْءِ الَّذِي يَلِيهِ لِأَنَّهُ لَمَّا وَجَبَ نَقْلُ السَّبَبِيَّةِ عَنِ الْجُمْلَةِ وَلَيْسَ بَعْدَ الْجُمْلَةِ جُزْءٌ مُقَدَّرٌ وَجَبَ الْإِقْتِصَارُ عَلَى الْأَدْنَى وَلَمْ يَجَزْ تَقْدِيرُهُ عَلَى مَا سَبَقَ قَبِيلَ الْأَدَاءِ لِأَنَّ ذَلِكَ يُؤَدِّي إِلَى التَّخَطُّي عَنْ الْقَلِيلِ بِلَا دَلِيلٍ ثُمَّ كَذَلِكَ يَنْتَقِلُ إِلَى أَنْ يَنْتَصِفَ الْوَقْتُ عِنْدَ زُفْرَاءِ اللَّهِ وَالْأَخِرِ جُزْءٌ مِنَ أَجْزَاءِ الْوَقْتِ عِنْدَ نَافَتَعَيْنِ السَّبَبِيَّةِ فِيهِ لِمَا يَلِي الشَّرُوعَ فِي الْأَدَاءِ إِذْ لَمْ يَبْقَ بَعْدَهُ مَا يَحْتَمِلُ انْتِقَالَ السَّبَبِيَّةِ إِلَيْهِ

ترجمہ:- اور اصل اس نوع میں یہ ہے کہ جب وقت کو بنایا گیا مؤذی کے لئے ظرف اور وجوب کے لئے سبب، تو درست نہ ہوگی یہ بات کہ پورا وقت سبب ہو، اس لئے کہ یہ واجب کرتا ہے ادا کی تاخیر کو اس کے وقت سے یا اس کی تقدیم کو اس کے سبب پر، پس واجب ہے یہ کہ بعض وقت کو سبب بنایا جائے اور وہ بعض وقت وہ جزء ہے جس سے ادا متصل ہے، پس اگر ادا جزء اول سے متصل ہو تو وہی سبب ہوگا ورنہ سبب منتقل ہوگی اس جزء کی طرف جو اس سے متصل ہے اس لئے کہ جب واجب ہو سببیت کو منتقل کرنا کل وقت سے، اور نہیں ہے کل وقت کے بعد کوئی معین جزء تو واجب ہوا اکتفاء کرنا ادنیٰ پر اور جائز نہیں ہے معنی سببیت کو باقی رکھنا ان اجزاء پر جو ادا سے پہلے گزر چکے، اس لئے کہ یہ پہچائے گا بغیر دلیل کے قلیل سے تجاوز کی طرف پھر اسی طرح سببیت منتقل ہوتی رہے گی، یہاں تک کہ وقت تنگ ہو جائے امام زفرؒ کے نزدیک اور وقت کے اجزاء میں سے آخری جزء تک ہمارے نزدیک، پس سببیت متعین ہو جائے گی اس آخری وقت میں اس جزء کے لئے جو شروع فی الاداء سے متصل ہے اس لئے کہ نہیں باقی رہا اس جزء کے بعد ایسا کوئی جزء جس کی

طرف سبیت کے منتقل ہونے کا احتمال ہو۔

تشریح:- ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ موقت بالوقت کی پہلی قسم جس میں وقت مامور بہ کے لئے ظرف اور سبب ہوتا ہے، تو یہ دونوں باتیں کہ وقت ظرف بھی ہو اور سبب بھی ہو یہ کیسے جمع ہو سکتی ہیں، اس لئے کہ ظرف کا تقاضا تو یہ ہے کہ مامور بہ وقت میں ہو اور سبب کا تقاضا یہ ہے کہ مامور بہ وقت کے بعد ادا ہو کیونکہ سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ اسی کا جواب دے رہے ہیں کہ پہلی قسم میں جب ہم نے وقت کو ظرف بنایا اور وجوب کے لئے سبب بنایا تو پورے وقت کو سبب نہیں بنایا جاسکتا ہے، کیونکہ اگر پورے وقت کو سبب بنایا تو یا تو ظرفیت کے معنی فوت ہونگے، یا سبیت کے معنی فوت ہونگے، یا دونوں فوت ہونگے اس لئے کہ مامور بہ کی ادائیگی کی تین صورتیں ہیں (۱) وقت کے بعد ادا ہو (۲) وقت سے پہلے ادا ہو (۳) یا وقت میں ادا ہو، اگر پہلی صورت ہے یعنی وقت کے بعد ادا کر رہا ہے تو اس میں سبیت کے معنی کی رعایت تو ہے کیونکہ سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے اور یہاں ایسا ہوا۔ لیکن ظرفیت کے معنی فوت ہونگے کیونکہ ادا وقت سے مؤخر ہو گئی، جب کہ ظرفیت وقت میں ادا کو چاہتی ہے، اور اگر دوسری صورت ہے یعنی وقت سے پہلے ادا کر رہا ہے تو ظرفیت اور سبیت دونوں فوت ہونگے کیونکہ نماز وقت میں ادا نہ ہوئی تو ظرفیت نہ رہی اور سبب مسبب پر مقدم نہ رہا بلکہ الٹا ہو گیا، یعنی مسبب سبب سے پہلے ہو گیا تو سبیت نہ رہی۔ اور اگر تیسری صورت ہے یعنی وقت میں ادا کر رہا ہے تو اگرچہ ظرفیت کے معنی کی رعایت تو ہو رہی ہے مگر سبیت فوت ہو رہی ہے کیونکہ سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے اور یہاں دونوں ساتھ ساتھ ہیں، پس پورے وقت کو سبب بنانے میں یہ خرابیاں لازم آرہی ہیں، تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ سبب وقت کے بعض حصہ کو بنائیں گے اور وہ وقت کا وہ جزء لا متجزی ہے جس کے ساتھ نماز کی ادا متصل ہے یعنی تحریمہ سے پہلے والا جزء۔ پس اس میں چار صورتیں ہونگی (۱) نماز اول وقت میں ادا ہوئی تو پہلا جزء سبب ہوگا (۲) اگر اول وقت کے بعد ادا ہوئی تو بعد کے اجزاء میں سے جو جزء ادا سے متصل ہے وہ سبب ہوگا (۳) اور اگر اجزاء گزرتے گئے اور پھر آخری وقت (ناقص جزء) آگیا تو وہ ناقص جزء سبب بنے گا جیسے عصر کی نماز میں، یہ تیسری صورت ہوئی (۴) چوتھی صورت یہ کہ نماز کا پورا وقت گزر گیا اور اب پڑھ رہا ہے یعنی قضا کر رہا ہے تو پورا وقت سبب ہوگا، کیونکہ اب پورے وقت کو سبب بنانے سے جو مانع تھا وہ نہ رہا۔ یہی چار صورتیں مصنف اگلی عبارت میں بیان کر رہے ہیں۔

پس کہتے ہیں کہ اگر ادا پہلے جزء سے متصل ہوئی تو یہی پہلا جزء سبب ہوگا، اگر پہلے جزء میں ادا نہ پائی گئی تو سبیت اگلے اجزاء کی طرف منتقل ہوتی رہے گی۔ اس طرح پورے وقت کو چھوڑ کر ایک جزء کو سبب بنانے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ پورے وقت کو سبب بنانے میں ظرفیت یا سبیت کے معنی فوت ہو رہے تھے تو پورے وقت سے

سببیت کو منتقل کرنا ضروری ٹھہرا اور پورے وقت کے بعد ایسا کوئی معین حصہ جیسے خمس، ربع وغیرہ بھی نہیں تھا کہ جس کی طرف ہم سب کو منتقل کرتے، اور کہتے کہ یہ چوتھائی حصہ یا وقت کا تہائی حصہ سبب ہے، کیوں کہ پورے وقت میں نماز پڑھ سکتا ہے، لہذا جب کوئی معین حصہ بھی نہیں ہے اور پورے وقت کو بھی سبب نہیں بنا سکتے تو ادنی مقدار پر اکتفاء کرنا ضروری ہوا اور ادنی مقدار وہ جزء ہے جس کے ساتھ ادا متصل ہے کیونکہ یہ جزء ادا سے ملا ہوا ہے اور اصل سبب میں یہ ہے کہ وہ مسبب سے ملا ہوا ہو۔

ولم یجز تقدیرہ: - سوال مقدار کا جواب ہے کہ آپ ادا سے متصل جزء کو سبب قرار دے رہے ہیں، تو صرف ادا سے متصل جزء کو سبب قرار دینے کے بجائے ادا سے پہلے گزرے ہوئے تمام اجزاء کو سبب قرار دیں تو کیا حرج ہے؟

اس کا جواب دے رہے ہیں کہ ادا سے پہلے گزرے ہوئے تمام اسباب کو سبب قرار دینا درست نہیں ہے، کیونکہ دلیل کا تقاضا تو یہ ہے کہ پورا وقت سبب ہو جیسے قضا میں ہوتا ہے، یا وہ ادنی جزء سبب ہو کیونکہ یہ ادا سے ملا ہوا ہے، اور اصل سبب میں یہ ہے کہ وہ مسبب سے ملا ہوا ہو، اور ان دو کے علاوہ کو سبب بنانے کی کوئی دلیل نہیں ہے، لہذا ادا سے پہلے کے تمام اجزاء کو سبب بنانے میں قلیل (جزء متصل بالادا) سے بغیر دلیل کے اعراض و تجاوز لازم آرہا ہے جو جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر کوئی دلیل ہوتی تو گزرے ہوئے اجزاء کو سبب بنا سکتے تھے، مگر کوئی دلیل نہیں ہے، لہذا قلیل یعنی جزء متصل بالادا سے تجاوز نہ کریں گے۔

ثم كذلك: - مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ سببیت پہلے جزء سے منتقل ہوتی رہے گی یہاں تک کہ ہمارے نزدیک آخری جزء تک جو تحریمہ کی مقدار ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک جب چار رکعت کے بقدر وقت باقی رہ جائے، وہاں تک سببیت منتقل ہوگی، اب اس کے بعد سببیت آگے منتقل نہیں ہوگی کیونکہ اگر چار رکعت کے بقدر وقت باقی نہیں رہا اور آپ نے وقت کو سبب بنا کر چار رکعت واجب کر دی تو یہ بندہ پر تکلیف مالا یطاق ہے، اور احناف کے نزدیک ادا شروع کرنے سے متصل جو آخری جزء ہے جو تحریمہ کی مقدار ہے وہاں تک سببیت منتقل ہوگی، کیونکہ یہ آخری جزء ہے اس کے بعد کوئی جزء نہیں جس کی طرف سببیت کو منتقل کیا جاسکے۔

سوال:- احناف تحریمہ کی مقدار آخری جزء کو سبب قرار دے رہے ہیں، جس میں صرف تحریمہ کے بقدر وقت ہے، پوری نماز پڑھ سکے اتنا وقت نہیں ہے، تو کیا اس سے تکلیف مالا یطاق لازم نہیں آئے گی؟

جواب:- امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ادا واجب ہونے کے لئے حقیقتہً قدرت شرط نہیں ہے، تو ہم قدرت کافی ہے، پس تحریمہ کے بقدر جو آخری جزء ہے اس میں اگرچہ بندہ ادا پر حقیقتہً قدرت نہیں رکھتا ہے کیونکہ وقت ہی

نہیں ہے، مگر تو ہم قدرت ضرور ہے اس طریقہ پر کہ اللہ تعالیٰ وقت کو لمبا کر دے اور بندہ ادا پر قادر ہو جائے تو خلاصہ کلام یہ کہ امام صاحب کے نزدیک ادا واجب ہونے کے لئے تو ہم کافی ہے لہذا آخری جزء سبب ہو جائے گا۔

فَيُعْتَبَرُ حَالُهُ فِي الْإِسْلَامِ وَالْبُلُوغِ وَالْعَقْلِ وَالْجُنُونِ وَالسَّفَرِ وَالْإِقَامَةِ
وَالْحَيْضِ وَالطَّهْرِ عِنْدَ ذَلِكَ الْجُزْءِ وَيُعْتَبَرُ صِفَةُ ذَلِكَ الْجُزْءِ فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ
الْجُزْءُ صَحِيحًا كَمَا فِي الْفَجْرِ وَجَبَ كَامِلًا فَإِذَا اعْتَرَضَ الْفُسَادُ بِطُلُوعِ
الشَّمْسِ بَطَلَ الْفَرَضُ وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الْجُزْءُ فَاسِدًا كَمَا فِي الْعَصْرِ يَسْتَأْنَفُ
فِي وَقْتِ الْإِحْمَارِ وَجَبَ نَاقِصًا فَيَتَأَدَّى بِصِفَةِ النُّقْصَانِ

ترجمہ:- پس اعتبار کیا جائے گا مکلف کے حال کا اس جزء کے وقت، مسلمان ہونے میں، بالغ ہونے میں، عاقل ہونے میں، مجنون ہونے میں، مسافر اور مقیم ہونے میں، حائضہ ہونے میں اور حیض سے پاک ہونے میں، اور اعتبار کیا جائے گا اس جزء کی صفت کا پس اگر وہ جزء صحیح ہے جیسا کہ فجر میں تو نماز کامل واجب ہوگی پس اگر فساد پیش آگیا طلوع شمس کی وجہ سے تو فرض باطل ہو جائے گا، اور اگر وہ جزء فاسد (ناقص) ہو جیسا کہ عصر میں درانحالیکہ وہ عصر کی نماز شروع کرے احمرار کے وقت تو عصر کی نماز ناقص واجب ہوگی پس ادا ہو جائے گی وہ نقصان کی صفت کے ساتھ۔

تشریح:- جب امام صاحب کے نزدیک آخری جزء سبب بنا جو تحریمہ کی مقدار ہے تو اسی جزء میں مکلف کے حال کا اعتبار ہوگا، لہذا اتنا وقت باقی رہ گیا جس میں صرف تحریمہ کی گنجائش ہے اور اس وقت میں کافر مسلمان ہو گیا یا بچہ بالغ ہو گیا یا مجنون کا جنون ختم ہو گیا، یا مقیم مسافر ہو گیا، یا مسافر مقیم ہو گیا، یا عورت حیض سے پاک ہو گئی، تو ان سب پر نماز فرض ہو جائے گی، اگر اس وقت عاقل مجنون ہو گیا یا عورت کو حیض آگیا تو نماز ساقط ہو جائے گی، اس وقت میں مقیم مسافر ہو گیا تو قصر کرے گا اور مسافر مقیم ہو گیا تو پوری نماز پڑھے گا۔

اور مامور بہ کے کامل اور ناقص ہونے میں بھی اس جزء کا دخل ہوگا، اگر یہ آخری جزء کامل ہے تو نماز کامل واجب ہوگی جیسے فجر کا پورا وقت کامل ہے، کسی نے آخری جزء میں نماز شروع کی اور دوران نماز سورج طلوع ہو گیا تو نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ آخری جزء کے کامل ہونے کی وجہ سے کامل واجب ہوئی، اور صفت نقصان کے ساتھ ادائیگی درست نہیں، — اور اگر آخری جزء ناقص ہے تو واجب بھی ناقص ہوگا، جیسے عصر ناقص واجب ہوئی اور ادائیگی بھی ناقص ہو رہی ہے پس ناقص واجب کی صفت نقصان کے ساتھ ادائیگی درست ہے۔

وَلَا يُلْزَمُ عَلَى هَذَا إِذَا ابْتَدَأَ الْعَصْرَ فِي أَوَّلِ وَقْتِهِ ثُمَّ مَدَّهُ إِلَى أَنْ غَرَبَتِ الشَّمْسُ

فَإِنَّهُ لَا يَفْسُدُ لَآنَ الشَّرْعَ جَعَلَ لَهُ حَقَّ شُغْلٍ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْأَدَاءِ فَجَعَلَ مَا يَتَّصِلُ

بِهِ مِنَ الْفُسَادِ بِالْبِنَاءِ عَفْوُ الْإِنْ أَحْتَرَزَ عَنْهُ مَعَ الْإِقْبَالِ عَلَى الصَّلَاةِ مُنْعَذَرٌ

ترجمہ:- اور نہیں لازم آئے گا اس پر یہ کہ جب اس نے عصر کی نماز شروع کی اس کے اول وقت میں پھر عصر کو دراز کیا یہاں تک کہ سورج غروب ہو گیا تو فاسد نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ شریعت نے قرار دیا ہے اس کے لئے ادا کے ساتھ پورے وقت کو مشغول کر دینے کا حق تو کر دیا جائے گا وہ فساد جو اس سے متصل ہے (عزیمت پر) بنا کرنے کی وجہ سے معاف، اس لئے کہ فساد سے بچنا (عزیمت کے طریقہ پر) نماز پر متوجہ ہونے کے ساتھ مستعذر ہے۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں، آپ نے ابھی یہ بات ثابت کی کہ جب نماز کامل واجب ہو تو ناقص طریقہ پر اس کی ادائیگی صحیح نہیں ہے، بلکہ کامل طریقہ پر ادا ضروری ہے کیونکہ کامل واجب ہوئی ہے، لہذا اگر کسی نے عصر کی نماز اول وقت میں شروع کی اور خوب اطمینان سے پڑھتا رہا، یہاں تک کہ دوران نماز سورج غروب ہو گیا تو اس کی نماز فاسد ہو جانی چاہیے کیونکہ ناقص طریقہ پر پوری ہو رہی ہے، جب کہ شروع کامل وقت میں ہوئی تھی، تو کامل واجب ہوئی، لہذا اس کی ادا کامل ہونی چاہیے۔ اس کے باوجود آپ فرماتے ہیں کہ اس کی نماز صحیح ہو جائیگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بندے نے عزیمت پر عمل کیا، کیونکہ عزیمت یہ ہے کہ نماز کا پورا وقت نماز میں مشغول رکھا جائے، اور رخصت یہ ہے کہ پورے وقت میں سے تھوڑے حصہ میں نماز ادا کر کے باقی وقت اپنی ضروریات میں استعمال کیا جائے، یہ شریعت میں رخصت ہے، پس جب کوئی عزیمت پر عمل کرے گا خاص کر عصر میں تو یہ بندہ کراہت و فساد سے بچ نہیں سکتا ہے کیونکہ عصر کا آخری وقت ناقص ہے، تو شریعت نے عزیمت پر عمل کرنے کی وجہ سے کراہت کی اتنی مقدار معاف کر دی، اور کراہت کی یہ مقدار معاف ہو گئی تو غروب شمس سے نماز فاسد نہ ہوگی۔

وَأَمَّا إِذَا خَلَا الْوَقْتُ عَنِ الْأَدَاءِ فَالْوُجُوبُ يُضَافُ إِلَى كُلِّ الْوَقْتِ لِرُؤَالِ

الضَّرُورَةِ الدَّاعِيَةِ لِإِنْتِقَالِ السَّبَبِيَّةِ عَنِ الْكُلِّ إِلَى الْجُزْءِ فَوَجَبَتْ بِصِفَةِ الْكَمَالِ

فَلَا يَتَأَدَّى بِصِفَةِ النُّقْصَانِ فِي الْأَوْقَاتِ الثَّلَاثَةِ الْمَكْرُوهَةِ بِمَنْزِلَةِ سَائِرِ

الْفَرَائِضِ

ترجمہ:- اور بہر حال جب وقت خالی ہو جائے ادا سے تو وجوب منسوب کیا جائے گا پورے وقت کی طرف اس ضرورت کے زائل ہو جانے کی وجہ سے جو تقاضا کر رہی تھی سببیت کو منتقل کرنے کا کل سے جزء کی طرف، پس واجب ہوگا وہ

واجب صفت کمال کے ساتھ، تو نہیں ادا ہوگا وہ واجب صفت نقصان کے ساتھ ان تین مکروہ اوقات میں، بمنزلہ دیگر فرائض کے۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب پورا وقت گزر گیا اور نماز ادا نہیں کی (یہ چوتھی صورت ہے) تو اب پورے وقت کو سبب قرار دیا جائے گا کیونکہ اب پورے وقت کو سبب قرار دینے میں جو مانع تھا وہ ختم ہو گیا، وہ یہ کہ ظرفیت اور سببیت دونوں چیزوں کو جمع کرنا ممکن نہ تھا، اس مجبوری اور مانع کی وجہ سے کل وقت سے جزء کی طرف سببیت کو منتقل کیا تھا، لیکن اب یہ مانع نہ رہا، کیونکہ اب وقت ظرف نہ رہا تو اب پورے وقت کو سبب قرار دیں گے، اور کل وقت چونکہ کامل ہے لہذا نماز کامل واجب ہوگی تو یہ کامل واجب تین مکروہ اوقات یعنی بوقت طلوع، غروب اور استواء میں ادا نہ ہوگا، کیونکہ مکروہ اوقات میں ادائیگی ناقص ہوتی ہے، لہذا جیسے اور نمازوں کو مکروہ اوقات میں پڑھنا درست نہیں ہے، ایسے ہی یہ قضا نماز بھی چاہے وہ گزشتہ کل کی عصر کی ہی کیوں نہ ہو، درست نہیں ہے۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِي مَا جُعِلَ الْوَقْتُ مَعْيَارًا لَهُ وَسَبَبًا لَوْجُوبِهِ وَهُوَ وَقْتُ الصَّوْمِ
الْأَثَرُ أَنَّهُ قُدِّرَ بِهِ وَأَضْيَفَ إِلَيْهِ وَمِنْ حُكْمِهِ أَنْ لَا يَبْقَى غَيْرُهُ مَشْرُوعًا فِيهِ
فَيَصَابُ بِمَطْلَقِ الْأَسْمِ وَمَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ الْآفِي الْمُسَافِرِ يَنْوِي وَاجِبًا
أَخْرَعْنَدَائِي حَنِيفَةً وَلَوْ نَوَى النَّفْلَ فَفِيهِ رَوَايَتَانِ وَأَمَّا الْمَرِيضُ فَالصَّحِيحُ
عِنْدَنَا أَنَّهُ يَقَعُ صَوْمُهُ عَنِ الْفَرْضِ بِكُلِّ حَالٍ لِأَنَّ رُخْصَتَهُ مُتَعَلِّقَةً بِحَقِيقَةِ
الْعُجْزِ فَيُظْهِرُ بِنَفْسِ الصَّوْمِ فَوَاتُ شَرْطِ الرُّخْصَةِ فَيُلْحَقُ بِالصَّحِيحِ وَأَمَّا
الْمُسَافِرُ فَيَسْتَوْجِبُ الرُّخْصَةَ بِعُجْزٍ مُقَدَّرٍ لِقِيَامِ سَبَبِهِ وَهُوَ السَّفَرُ فَلَا يَظْهَرُ
بِنَفْسِ الصَّوْمِ فَوَاتُ شَرْطِ الرُّخْصَةِ فَلَا يَبْطُلُ التَّرْخُّصُ فَيَتَعَدَّى حِينَئِذٍ
بِطَرِيقِ التَّنْبِيهِ إِلَى حَاجَتِهِ الدِّينِيَّةِ

ترجمہ:- اور مقید بالوقت کی دوسری قسم وہ ہے جس میں وقت کو معیار بنایا جائے مامور بہ کے لئے اور سبب بنایا جائے اس کے وجوب کے لئے اور وہ روزہ کا وقت ہے کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ روزہ کو مقدر کیا گیا ہے وقت کے ساتھ اور روزہ کی اضافت کی گئی ہے وقت کی جانب، اور اس قسم کے حکم میں سے یہ ہے کہ اس کے علاوہ وقت میں مشروع باقی نہیں رہے گا پس واجب کو درست قرار دیا جائے گا مطلق اسم صوم کے ساتھ اور وصف میں خطا کے ساتھ مگر مسافر کے حق میں کہ وہ نیت کرے دوسرے واجب کی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک، اور اگر مسافر نے نفل روزے کی نیت کی

تو اس میں دو روایتیں ہیں، اور بہر حال مریض پس صحیح قول ہمارے نزدیک یہ ہے کہ واقع ہوگا اس کا روزہ فرض سے بہر حال میں، اس لئے کہ مریض کی رخصت متعلق ہے حقیقتِ عجز کے ساتھ پس ظاہر ہو جائے گا نفس روزہ سے رخصت کی شرط کا فوت ہونا، پس مریض کو لاحق کیا جائے گا تندرست کے ساتھ، اور بہر حال مسافر پس وہ مستحق ہوتا ہے رخصت کا عجز تقدیری کے ساتھ، عجز کے سبب کے قائم ہونے کی وجہ سے اور وہ سفر ہے، تو نہیں ظاہر ہوگا نفس روزہ سے رخصت کی شرط کا فوت ہونا، لہذا رخصت باطل نہیں ہوگی، پس یہ رخصت متعدی ہوگی دلالت کے طریقہ پر اس کی حاجت دینیہ کی طرف۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ مامور بہ مقید بالوقت کی دوسری قسم کو بیان کر رہے ہیں کہ جس میں وقت مامور بہ کے لئے معیار ہو، اور وجوب کے لئے سبب ہو، پہلی قسم میں وقت ظرف تھا، اور یہاں معیار ہے، معیار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ پورے وقت کو گھیرے ہوئے ہو، اس طریقہ پر کہ وقت کے گھٹنے بڑھنے سے مامور بہ بھی گھٹے بڑھے، جیسے روزے کا وقت روزے کے لئے معیار ہے، روزہ وقت (دن) کے ساتھ اس طرح مقدر ہے کہ دن کے گھٹنے بڑھنے سے روزہ بھی گھٹتا بڑھتا ہے، اور روزہ کی اضافت صوم کی طرف کر کے کہتے ہیں ”صَوْمٌ رَمَضَانٌ“، یہ اضافت سببیت کی دلیل ہے، اضافت کی صورت میں مضاف الیہ مضاف کا سبب ہوتا ہے۔

اس نوع ثانی کا حکم یہ ہے کہ چونکہ اس میں وقت معیار ہوتا ہے، تو وقت کے ساتھ جو مامور بہ ہے اس کے علاوہ کسی وقت میں دوسرے فعل کی گنجائش ہی نہیں ہے، یعنی رمضان میں غیر رمضان کے روزے کی گنجائش ہی نہیں ہے بلکہ رمضان کا مہینہ صوم رمضان کے لئے متعین ہو گیا تو اب اگر کوئی مطلق صوم کی نیت کرے جیسے دل یا زبان سے کہے کہ میں نے روزہ کی نیت کی، تو رمضان ہی کا روزہ ہوگا، نیت سے متعین کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اسی طرح خطائی الوصف کے ساتھ نیت کی تو بھی رمضان ہی کا روزہ ہوگا، جیسے رمضان میں نفل روزے کی نیت کی، یا قضا، یا کفارہ یا نذر کے روزے کی نیت کی تو بھی رمضان ہی کا روزہ ہوگا، جو نیت کی ہے وہ روزہ نہ ہوگا، کیونکہ رمضان کا مہینہ صوم رمضان کے لئے معیار ہونے کی وجہ سے متعین ہے، لہذا اس نے غلطی سے جو وصف بیان کیا یعنی قضا، کفارہ وغیرہ یہ باطل ہو جائے گا، تندرست، مقیم کے لئے تو یہی حکم ہے، البتہ مریض و مسافر کے لئے کچھ تفصیل ہے۔

الافی المسافر:- مسافر کے بارے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اگر وہ رمضان میں دوسرے واجب کی نیت کرتا ہے، تو وہ دوسرا واجب ادا ہوگا، اور اگر نفل کی نیت کرتا ہے تو امام صاحب سے دو روایتیں ہیں، مگر اصح قول یہی ہے کہ رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا۔

اور مریض کے بارے میں اگرچہ کئی اقوال ہیں، بعض احناف کہتے ہیں کہ مریض کا حکم بھی بعینہ مسافر کا حکم

ہے، مگر مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ احناف کے صحیح قول کے مطابق مسافر و مریض کا حکم یکساں نہیں ہے بلکہ فرق ہے، مسافر کا تو وہ حکم ہے جو اوپر بیان ہوا اور مریض کا حکم یہ ہے کہ اس کا روزہ ہر حال میں رمضان ہی کا ہوگا چاہے وہ واجب آخر کی نیت کرے یا نفل کی نیت کرے۔

لان رخصتہ: - مسافر اور مریض کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ مریض کو شریعت نے جو رخصت دی ہے اس کا سبب حقیقی عجز ہے، نہ کہ نفس مرض، لہذا جب مریض نے روزہ رکھ لیا تو ظاہر ہو گیا کہ اس کو عجز نہیں ہے، لہذا رخصت باقی نہیں رہے گی، کیوں کہ عجز کی وجہ سے رخصت ملی تھی، جب روزہ رکھا تو معلوم ہوا کہ عجز نہیں ہے، لہذا مریض تندرست کے ساتھ لاحق ہو جائے گا، جو حکم تندرست کا ہے وہی مریض کا بھی ہوگا، یعنی اس کا روزہ رمضان ہی کا ہوگا۔ اور مسافر کو شریعت نے افطار کی جو رخصت دی ہے اس کا سبب عجز تقدیری ہے، یعنی مسافر کو جو رخصت ملی ہے اس کا اصل سبب مشقت ہے، مگر مشقت کا اندازہ لگانا مشکل تھا، تو شریعت نے سفر کو مشقت کے قائم مقام کر دیا، کیونکہ سفر ہی مشقت کا سبب ہے، لہذا مسافر کی رخصت کا سبب سفر ہو گیا، اب چاہے اس میں مشقت ہو یا نہ ہو، اب جب مسافر نے روزہ رکھ لیا تو نفس روزہ سے رخصت کی شرط (عجز تقدیری) کا فوت ہونا ظاہر نہ ہوگا، کیونکہ عجز تقدیری کا سبب یعنی سفر موجود ہے لہذا سفر موجود ہونے کی وجہ سے چاہے مسافر نے روزہ رکھ لیا اس کو عجز ہی کہا جائے گا، لہذا اس کی یہ رخصت علی حالہ باقی رہے گی۔ اور یہ رخصت یعنی روزہ نہ رکھنے کی اجازت شریعت نے اس کو اس کی بدنی اور دینی حاجت کے لئے دی ہے، تو یہ رخصت بطریق دلالت اس کی دینی حاجت کی طرف متعدی ہوگی، یعنی جب بدنی راحت اور دنیوی ضرورت سے اس کو رخصت ملی ہے تو دینی حاجت کے لئے یہ رخصت بدرجہ اولیٰ ہوگی، اور مسافر کا واجب آخر کی نیت کر کے اپنے آپ کو سبکدوش کر دینا یہ اس کی دینی ضرورت ہے، لہذا رخصت دینی ضرورت کے حق میں باقی رہے گی، تو مسافر جو نیت کرے گا وہ روزہ ہوگا۔

وَمِنْ هَذَا الْجِنْسِ الصَّوْمُ الْمَنْدُورُ فِي وَقْتٍ بَعَيْنِهِ لِأَنَّهُ لَمَّا انْقَلَبَ بِالنَّذْرِ صَوْمُ
الْوَقْتِ وَاجِبًا لَمْ يَبْقَ نَفْلًا لِأَنَّهُ وَاحِدٌ لَا يَقْبَلُ وَصَفَيْنِ مُتَضَادَّيْنِ فَصَارَ
وَاحِدًا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ فَأَصِيبَ بِمُطْلَقِ الْإِسْمِ وَمَعَ الْخَطَأِ فِي الْوَصْفِ
وَتَوَقَّفَ مُطْلَقُ الْأَمْسَاكِ عَلَى صَوْمِ الْوَقْتِ وَهُوَ الْمَنْدُورُ لِكُنْهَ إِذَا صَامَهُ عَنْ
كَفَّارَةٍ أَوْ قَضَاءٍ عَلَيْهِ يَقَعُ عَمَانُؤَى لَأَنَّ التَّعْيِينَ إِنَّمَا حَصَلَ بِوَلَايَةِ النَّاذِرِ وَوَلَايَتُهُ
لَا تَعْدُوهُ فَصَحَّ التَّعْيِينَ فِيمَا يَزِجُ إِلَى حَقِّهِ وَهُوَ أَنْ لَا يَبْقَى النَّفْلُ مَشْرُوعًا فَمَا

فِيْمَا يَرْجِعُ اِلَى حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَهُوَ اَنْ لَا يَبْقَى الْوَقْتُ مُحْتَمَلًا لِحَقِّهِ فَلَا

ترجمہ:- اور اسی (نوع ثانی) کی جنس سے صوم مندر ہے معین وقت میں، اس لئے کہ جب نذر کی وجہ سے وقت کا روزہ (نفل) واجب سے بدل گیا تو وہ نفل باقی نہ رہا، اس لئے کہ وہ ایک ہے جو دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کر سکتا ہے تو یہ (وقت کا روزہ) اس اعتبار سے ایک (یعنی متعین) ہو گیا، پس درست قرار دیا جائے گا مطلق اسم صوم سے اور وصف میں خطا کے ساتھ بھی، اور موقوف رہے گا مطلق امساک صوم وقت پر اور وہ مندر ہے لیکن جب اس نے اس وقت روزہ رکھا کفارہ یا قضا کا جو اس کے ذمہ ہے تو واقع ہو گا وہ روزہ جو اس نے نیت کی ہے، اس لئے کہ وقت کو روزے کے لئے متعین کرنا حاصل ہوا ہے نذر کرنے والے کی ولایت سے اور نذر کرنے والے کی ولایت اس سے متجاوز نہیں ہوگی، لہذا تعین اس چیز میں تو صحیح ہو جائے گی جو اس کے حق کی طرف لوٹی ہے، اور وہ یہ ہے کہ نفل مشروع نہ رہے، اور بہر حال اس چیز میں جو لوٹی ہے صاحب شرع کی حق کی طرف اور وہ یہ ہے کہ وقت صاحب شرع کے حق کا احتمال نہ رکھے پس (اس میں تعین صحیح) نہیں۔

تشریح:- ما قبل میں مقید بالوقت کا بیان شروع کرتے وقت یہ عرض کر دیا گیا تھا کہ صاحب حسامی نے اس کی تین قسمیں بیان کی ہیں (۱) وقت مؤدی کے لئے ظرف، ادا کے لئے شرط اور وجوب کے لئے سبب ہو (۲) وقت مؤدی کے لئے معیار اور وجوب کے لئے سبب ہو (۳) وقت مشتبہ ہو، من وجہ ظرف ہو، من وجہ معیار ہو، مگر صاحب منار وغیرہ نے ان تین قسموں کے ساتھ ایک چوتھی قسم بھی ذکر کی ہے وہ یہ ہے کہ وقت مؤدی کے لئے معیار تو ہو مگر وجوب کے لئے سبب نہ ہو، صاحب حسامی نے یہ چوتھی قسم مستقلاً ذکر نہیں کی ہے البتہ دوسری قسم کے ذیل میں اس کو بیان کیا ہے، چنانچہ دوسری قسم کے بیان سے فارغ ہو کر **ومن هذا الجنس** سے اسی ذیلی قسم کا ذکر کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ دوسری قسم جو بیان کی اسی کی جنس سے نذر معین کا روزہ بھی ہے، جیسے کسی نے نذر مانی کہ میں جمعہ کے دن روزہ رکھوں گا، تو جس طرح دوسری قسم میں وقت مامور بہ کے لئے معیار ہوتا ہے جیسے رمضان کا روزہ ایسے ہی معین نذر کے روزے کے لئے بھی وقت معیار ہوتا ہے، تو وقت کے معیار ہونے کے لحاظ سے دونوں ایک جنس کے ہو گئے اگرچہ سبب وجوب دونوں کا الگ الگ ہے، صوم رمضان کا سبب شہود شہر ہے اور صوم نذر کا سبب نذر ہے، البتہ وقت دونوں میں معیار ہے اور دونوں وقت کے ساتھ متعین ہیں، ایک میں تعین اللہ نے کی ہے اور ایک میں نذر ماننے والے نے کی ہے، کیونکہ نذر ماننے سے پہلے اس وقت میں نفل روزہ تھا لیکن جب اس نے نذر مان لی تو اس کی نذر سے وقت جو نفل روزے کے لئے تھا وہ نفل سے وجوب کی طرف منتقل کر دیا، تو اب وہ نفل باقی نہ رہا کیونکہ ایک ہی روزہ ہے، جس میں

وجوب اور نفل دو متضاد وصف جمع نہیں کیے جاسکتے ہیں، لہذا اب وجوب متعین ہو گیا یہ تعین ناذر کی طرف سے ہوا۔ لہذا جب نذر کے واجب روزہ کا تعین ہو گیا تو جیسے رمضان کا روزہ مطلق نیتِ صوم سے اور وصف میں خطا سے رمضان ہی کا روزہ ہوتا ہے ایسے ہی مندر روزہ میں بھی مطلق نیتِ صوم سے اور خطائی الوصف سے نذر ہی کا روزہ ہوگا۔

اور اسی طرح جیسے رمضان میں صبح سے کھانے پینے اور جماع سے رک رکھا اور کوئی نیت نہیں کی تو یہ مطلق امساک رمضان کے روزہ پر ہی واقع ہوتا ہے، اسی لئے اگر وہ زوال سے پہلے نیت کر لے تو درست ہے، بالکل اسی طرح نذر کے روزہ میں بھی ہوگا یعنی مطلق امساک وقت کے روزہ پر موقوف ہوگا، اور وقت کا روزہ نذر کا روزہ ہے، پس زوال سے پہلے نذر کے روزہ کی نیت کر لی تو درست ہو جائے گا۔

البتہ دونوں میں اتنا فرق ہے کہ رمضان میں اگر وہ واجب آخر یعنی کفارہ یا قضا کی نیت کرتا ہے تو اس کی نیت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے اور رمضان ہی کا روزہ ادا ہوتا ہے۔ لیکن نذر والے روزہ میں اگر وہ واجب آخر یعنی قضا یا کفارہ کی نیت کرتا ہے تو اس کی نیت کا اعتبار ہوگا اور جو نیت کرے گا وہ ادا ہوگا، یہ فرق اس لئے ہوا کہ دونوں میں تعین کی جہت الگ الگ ہے، رمضان کو روزہ کے لئے اللہ تعالیٰ نے متعین کر دیا ہے جس کو اب کوئی ہٹا نہیں سکتا۔ اور نذر والے روزہ میں تعین ناذر کی طرف سے ہوتی ہے، اور ناذر کی ولایت اور تعین اس کی حد تک رہے گی، اس کے اپنے حق تک کام کرے گی، اور جہاں اللہ کے حق کا معاملہ آجائے گا وہاں اس کی ولایت کام نہیں کرے گی، لہذا اگر وہ نفل کی نیت کرتا ہے تو نذر کا روزہ ادا ہوگا کیونکہ اس نے نذر مان کر وقت کو نذر کے لئے متعین کر دیا ہے، اور نفل اس پر کوئی اللہ کا واجب حق نہیں ہے بلکہ خود بندے کا حق ہے، نفل چاہے رکھے چاہے نہ رکھے، لہذا اس کی تعین درست ہوگی، اس نفل کی نیت سے اس کی تعین پر کوئی فرق نہ آئے گا۔ لیکن اگر قضا یا کفارہ کی نیت کرتا ہے تو جو نیت کرتا ہے وہ روزہ ادا ہوگا نذر کا نہ ہوگا، کیونکہ اس نے نذر کے لئے تعین کی تھی لیکن جب قضا یا کفارہ کی نیت کر لی تو یہ اللہ کا حق آ گیا، لہذا اللہ کے حق میں اس کی تعین کا رگر نہ ہوگی، نفل چونکہ خود بندہ کا حق تھا تو اس میں تو اس کی تعین کا رگر ہوئی لیکن کفارہ یا قضا میں تعین ٹوٹ جائے گی۔

خلاصہ یہ کہ رمضان کا روزہ تو ہر اعتبار سے متعین ہے، اس میں نہ کوئی نفل ہوگا نہ واجب آخر یعنی قضا و کفارہ، البتہ نذر کا روزہ نفل کے لحاظ سے تو متعین ہے یعنی نذر والے دن میں نفل مشروع نہ رہے گا، لیکن نذر والا روزہ واجب آخر یعنی قضا و کفارہ کے روزہ کے لحاظ سے متعین نہیں ہے کیونکہ قضا و کفارہ کا احتمال اس میں رہتا ہے، تو یہ فرق ہے نذر اور رمضان کے روزہ میں۔

وَالنَّوْعُ الثَّالِثُ الْمَوْقُتُ بِوَقْتٍ مُشْكِلٍ تَوَسَّعَهُ وَهُوَ الْحَجُّ فَإِنَّهُ فَرَضُ
الْعُمْرِ وَوَقْتُهِ أَشْهُرُ الْحَجِّ وَحَيَاتُهُ مَدَّةٌ يَفْضُلُ بَعْضُهَا الْحَجَّةَ - أُخْرَى مُشْكِلٌ
وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّ عِنْدَ مُحَمَّدٍ يَسَعُهُ التَّأْخِيرُ لَكِنْ بِشَرْطِ أَنْ لَا يَفُوتَهُ فِي عُمْرِهِ
وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَتَعَيَّنُ عَلَيْهِ الْإِدَاءُ فِي أَشْهُرِ الْحَجِّ مِنَ الْعَامِ الْأَوَّلِ
إِحْتِيَاظًا إِحْتِرَازًا عَنِ الْفَوَاتِ وَظَهَرَ ذَلِكَ فِي حَقِّ الْمَائِمِ لَا غَيْرَ حَتَّى يَبْقَى
النَّفْلُ مَشْرُوعًا وَجَوَازُهُ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ بِدَلَالَةٍ تَعَيَّنَ مِنَ الْمُؤَدِّي إِذَا الظَّاهِرُ أَنَّهُ
لَا يَقْصُدُ النَّفْلَ وَعَلَيْهِ حُجَّةُ الْإِسْلَامِ

ترجمہ:- اور تیسری قسم وہ امر ہے جو موقت ہے ایسے وقت کے ساتھ جس کا توسع مشکل ہے، اور وہ حج ہے، اس لئے کہ حج عمر کا فریضہ ہے اور اس کا وقت حج کے مہینے ہیں، اور اس کی حیات ایسی مدت عمر میں کہ اس کا بعض حصہ دوسرے حج کے لئے فاضل ہو مشتبہ ہے، اور اس قسم کا حکم امام محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ کے نزدیک یہ ہے کہ اس میں تاخیر کی گنجائش ہے اس شرط کے ساتھ کہ حج اس سے فوت نہ ہو اس کی عمر میں، اور امام ابو یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ کے نزدیک متعین ہے اس پر ادائیگی پہلے سال کے اشہر حج میں فوت ہونے سے احتراز کرتے ہوئے احتیاطاً، پس ظاہر ہوگا یہ اختلاف گناہ کے حق میں نہ کہ اس کے علاوہ میں، یہاں تک کہ نفل مشروع باقی رہے گا اور باقی رہے گا حج کا جواز اطلاق نیت کے وقت ادا کرنے والے کی جانب سے تعین کی دلالت سے، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ وہ نہیں قصد کرے گا نفل کا، حالانکہ اس کے ذمہ فرض حج ہے۔

تشریح:- مقید بالوقت کی تیسری قسم یہ ہے کہ وہ وقت جس کے ساتھ مامور بہ کو مقید کیا گیا ہے وہ وقت مشتبہ ہو، یعنی وقت معیار کے بھی مشابہ ہو اور ظرف کے بھی جیسے حج کہ حج کا وقت حج کے لئے من وجہ معیار ہے اور من وجہ ظرف ہے، اور حج کے وقت کا مشتبہ اور مشکل ہونا دو طرح سے ہے (۱) ایک تو یہ کہ حج کا وقت شوال، ذی القعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں، حالانکہ یہ سارے دن حج میں صرف نہیں ہوتے بلکہ کچھ دنوں میں حج ہوتا ہے باقی وقت بچا رہتا ہے، تو اس لحاظ سے حج کا وقت ظرف ہوا، لیکن اگر اس اعتبار سے دیکھا جائے کہ حج کے مہینوں میں صرف ایک ہی حج ادا ہو سکتا ہے، ایک سے زائد حج ادا نہیں ہو سکتے، اس لحاظ سے حج کا وقت معیار کے مشابہ ہوا، لہذا جب حج کا وقت ظرف کے بھی مشابہ ہے اور معیار کے بھی مشابہ ہے تو حج کا وقت مشتبہ و مشکل ہوگا، یقیناً طور پر نہ ظرف کہہ سکتے ہیں اور نہ معیار۔

اور دوسرا طریقہ یہ کہ حج زندگی میں ایک مرتبہ فرض ہے، اور اس کا وقت اشھر حج ہے نہ کہ سارے مہینے، پس یہ شخص حج فرض ہونے کے بعد اسی سال حج کا زمانہ گزر جانے کے بعد مر گیا، اس نے دوسرا، تیسرا سال نہ پایا تو گویا اس کی زندگی میں ایک ہی حج کی گنجائش تھی اس لحاظ سے وقت معیار کے مشابہ ہو گیا، اور اگر مکلف حج فرض ہونے کے بعد کچھ سال زندہ رہا اور پہلے سال حج ادا نہیں کر سکا تو دوسرے تیسرے یا چوتھے سال میں بھی ادا کر سکتا ہے تو گویا اس کی زندگی میں ایک سے زائد حج کی گنجائش ہے تو اس لحاظ سے زندگی کا وقت ظرف کے مشابہ ہو گیا، مگر چونکہ حج فرض ہونے کے سال کے بعد اس کا زندہ رہنا یا نہ رہنا کچھ متعین نہیں ہے، اس لئے مکلف کی زندگی کو حج کے لئے معیار اور ظرف کہنا مشتبہ ہو گیا، یقینی طور پر ظرف بھی نہیں کہہ سکتے، اور نہ معیار کہہ سکتے ہیں، مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے اشتباہ کو بوقت مشکل تو سعه سے بیان کیا ہے اور دوسرے اشتباہ کو ”فانہ فرض العمر“ سے بیان کیا ہے۔

بہر حال حج کا وقت جب مشتبہ ہے اور وقت میں توسع اور تنگی دونوں پہلو ہیں، تو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے توسع کا پہلو اختیار کیا اور فرمایا کہ پہلے سال اشھر حج میں ادائیگی واجب نہیں ہے، بلکہ دوسرے تیسرے سال بھی اور اسی طرح آگے تک ادا کر سکتا ہے لیکن شرط ہے کہ فوت نہ ہو، زندگی میں ادا ہو جانا چاہیے، اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے وقت کی تنگی کا اعتبار کیا اور فرمایا کہ احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ پہلے سال کے اشھر حج میں ادا واجب ہے تاکہ حج فوت نہ ہو جائے، تو امام محمد کے نزدیک حج علی التراخی واجب ہے اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک علی الفور واجب ہے۔

وظہر ذلک:- صاحبین کے درمیان اختلاف کا ثمرہ صرف گناہ میں ظاہر ہوگا اور کسی چیز میں نہیں یعنی اگر پہلے سال ادا نہ کیا تو امام ابو یوسف کے نزدیک گنہگار ہوگا، فاسق اور مردود الشہادۃ ہوگا پھر جب دوسرے یا تیسرے سال ادا کر دیا تو گنہ ختم اور مردود الشہادۃ ہونا ختم ہو جائے گا، اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک موت تک اگر ادا نہیں کر سکا تو گنہگار ہوگا، ورنہ تاخیر سے گنہگار نہ ہوگا، لیکن جب بھی ادا کرے گا بہر صورت ادا ہی ہوگا قضا نہ ہوگا۔

صاحب حسامی رحمۃ اللہ علیہ نے لا غیر پر تفریح کرتے ہوئے کہا کہ صاحبین کے اختلاف کا ثمرہ صرف گناہ میں ظاہر ہوگا نہ کہ اس کے علاوہ میں، اس لئے نفل کی مشروعیت علی حالہ باقی رہے گی یعنی اگر کسی پر حج فرض ہے اور وہ نفل حج کی نیت کرے تو بالاتفاق نفل حج صحیح ہو جائے گا، نفلی حج کی نیت سے فریضہ حج ادا نہ ہوگا کیونکہ وقت یعنی مکلف کی زندگی میں جیسے ادائے فرض کی صلاحیت ہے، ایسے ہی ادائے نفل کی بھی صلاحیت ہے، تو جو نیت کرے گا وہ ادا ہوگا جیسے نماز کا وقت اس میں نفل کی بھی صلاحیت ہے اور فرض کی بھی، پس اگر کسی نے فرض ادا نہ کی نفل ادا کی تو نفل ادا ہو جائے گی۔ اور رہا امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا پہلے سال کو حج فرض کے لئے متعین کرنا تو یہ تعین فوت ہونے سے بچنے کے لئے احتیاط کی وجہ سے ہے، ورنہ یہ تعین صحت نفل کے سلسلہ میں اثر انداز نہیں ہے یعنی صحت نفل کے لئے مانع نہیں ہے البتہ امام

شافعی رحمہ اللہ نفل کی نیت کو لغو قرار دیتے ہیں جب کہ اس پر فرض باقی ہو، لہذا اگر نفل حج کی بھی نیت کرے گا تو فرض ہی ادا ہوگا۔

وجوازہ عند الاطلاق:- ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ جب وقت میں فرض اور نفل دونوں کی صلاحیت ہے تو اگر کوئی مطلق حج کی نیت کرے تو اس سے حج فرض ادا نہ ہونا چاہیے کیونکہ وقت میں فرض اور نفل دونوں کی صلاحیت ہے، جیسے کہ نماز کے وقت میں کوئی مطلق نماز کی نیت کرتا ہے تو فرض نماز ادا نہیں ہوتی ہے، کیونکہ وقت میں فرض اور نفل دونوں کی صلاحیت ہے ایسے ہی حج میں ہونا چاہیے، حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ مطلق نیت سے حج فرض ادا ہو جائے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں فرض کی تعیین اگرچہ مکلف نے زبان سے نہیں کی ہے، مگر دلالتِ حال سے فرض کی تعیین ہو گئی، کیونکہ جب مسلمان پر حج فرض ہوا اور وہ مطلق حج کی نیت کرے تو اس کا ظاہر حال یہ بتلاتا ہے کہ اس نے نفل کی نیت نہیں کی ہوگی بلکہ واجب حج کا ہی ارادہ کیا ہوگا، پس دلالتِ حال سے فرض کی تعیین ہو گئی، لہذا مطلق نیت سے فرض ادا ہوگا۔

فَصْلٌ فِي حُكْمِ الْوَاجِبِ بِالْأَمْرِ وَهُوَ نَوْعَانِ أَدَاءٌ وَهُوَ تَسْلِيمٌ عَيْنِ الْوَاجِبِ
بِسَبَبِهِ إِلَى مُسْتَحِقِّهِ وَقَضَاءٌ وَهُوَ اسْقَاطُ الْوَاجِبِ بِمِثْلِ مِنْ عِنْدِهِ وَهُوَ حَقُّهُ
وَاخْتِلَافُ الْمَشَائِخِ فِي أَنَّ الْقَضَاءَ يَجِبُ بِنَصِّ مَقْصُودٍ أَمْ بِالسَّبَبِ الَّذِي
يُوجِبُ الْأَدَاءَ قَالَ عَامَّتُهُمْ بَأَنَّهُ يَجِبُ بِذَلِكَ السَّبَبِ وَهُوَ الْخَطَابُ لِأَنَّ بَقَاءَ
أَصْلِ الْوَاجِبِ لِلْقُدْرَةِ عَلَى مِثْلٍ مِنْ عِنْدِهِ قُرْبَةً وَسُقُوطَ فَضْلِ الْوَقْتِ لَا إِلَى
مِثْلِ وَضْمَانٍ لِلْعَجْزِ أَمْرٌ مَعْقُولٌ فِي الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ وَهُوَ قَضَاءُ الصَّوْمِ
وَالصَّلَاةِ فَيَتَعَدَّى إِلَى الْمَنْذُورَاتِ الْمُتَعَيِّنَةِ مِنَ الصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ
وَالْإِعْتِكَافِ

ترجمہ:- یہ فصل ہے اس واجب کے حکم کے بیان میں جو امر سے واجب ہوا ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں، اداء اور وہ سپرد کرنا ہے بعینہ اس چیز کو جو واجب ہوئی ہے امر کے سبب سے اس کے مستحق کی طرف، اور قضا اور وہ ساقط کرنا ہے واجب کا ایسے مثل کے ذریعہ جو مکلف کی جانب سے ہو اور وہ مثل مکلف کا حق ہے، اور اختلاف کیا ہے مشائخ نے اس بات میں کہ قضا واجب ہوتی ہے نص مقصود سے یا اس سبب سے جو ادا کو واجب کرتا ہے، عام مشائخ نے فرمایا کہ

قضا اسی سبب سے واجب ہوتی ہے اور وہ خطاب ہے، اس لئے کہ اصل واجب کا بقاء بطور قربت و عبادت کے مکلف کی جانب سے مثل پر قدرت کی وجہ سے اور وقت کی فضیلت کا ساقط ہونا بغیر مثل وضمان کے عجز کی وجہ سے امر معقول ہے منصوص علیہ میں اور منصوص علیہ نماز اور روزہ کی قضا ہے تو یہ وجوب متعدی ہوگا منذورات متعینہ یعنی نماز، روزہ اور اعتکاف کی طرف۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امر سے جو وجوب ثابت ہوتا ہے وہ دو طرح کا ہے، (۱) وجوب ادا (۲) وجوب قضا، وجوب ادا کہتے ہیں، واجب کے سبب کی وجہ سے جو چیز ذمہ میں واجب ہوئی ہے بعینہ اس چیز کو اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنا، یہ تعریف واجب موقت کو بھی شامل ہے جیسے نماز، روزہ، اور واجب غیر موقت کو بھی جیسے زکوٰۃ، صدقہ فطر، یہاں تسلیم سے مراد عدم سے وجود میں لانا، اپنے ذمہ کو فارغ کرنا ہے، ورنہ تو ادا کرنا فعل ہے جس کی تسلیم نہیں ہوتی اور قضا کہتے ہیں مکلف کا اس چیز کو ساقط کرنا جو اس کے ذمہ میں واجب ہے، اپنے پاس سے مثل کے ذریعہ جو مثل مکلف کا حق ہو، مصنف نے دو لفظ ذکر کے لئے **بمثَل من عنده** اور **هو حقه**، اپنے پاس سے مثل دے اور وہ مثل مکلف کا حق ہو، کیونکہ ادا میں جو چیز سپرد کرتا ہے وہ مکلف کا حق نہیں ہوتا ہے بلکہ اللہ کا حق ہوتا ہے، جیسے مثال سے سمجھو، آج کی ظہر اور کل کی ظہر دونوں مکلف پر فرض ہیں، اب مکلف آج ظہر کے لئے جو وقت صرف کرتا ہے یہ اللہ کا حق ہے کیونکہ اللہ نے اس وقت کو ظہر کے لئے متعین کیا ہے، یہ بندہ کا حق نہیں ہے، لہذا مکلف کا اپنی طرف سے سپرد کرنا نہ ہوا۔ البتہ اگر وہ کل کی ظہر آج پڑھ رہا ہے، تو یہ جو وقت ظہر کے لئے دے رہا ہے یہ مکلف کا حق ہے، اس میں وہ آرام بھی کر سکتا ہے، اور کوئی کام بھی کر سکتا ہے لیکن اس نے یہ وقت ظہر کے لئے صرف کیا اور ظہر کی قضا کی جو واجب ہے تو گویا اس نے قضا کو اپنے پاس سے سپرد کیا جو اس کا اپنا حق تھا، **و هو حقه یہ من عنده** کی تاکید ہے، اگر من عنده نہ کہتے تو قضا پر بھی ادا کی تعریف صادق آجاتی، لیکن جب من عنده کہا تو قضا اور ادا میں فرق ہو گیا کیونکہ ادا میں وقت صرف کرنا بندے کی طرف سے نہیں ہوتا ہے، اور قضا میں وقت صرف کرنا بندے کی طرف سے ہوتا ہے۔

فائدہ:- یہ بات ذہن میں رکھیں کہ کبھی ادا اور قضا کو مجازاً ایک دوسرے کی جگہ استعمال کرتے ہیں، **فاذا قضیت مناسککم ای ادیتم** - قضا بمعنی ادا ہے **فاذا قضیت الصلوٰۃ بمعنی ادیت اور نوییت ان اودى** ظہر الامس، ای افضی ادا بمعنی قضا ہے۔

واختلف المشائخ:- مشائخ کا اس میں اختلاف ہے کہ کیا ادا جس سبب سے یعنی خطاب سے واجب ہوتی ہے اسی سے قضا بھی واجب ہوتی ہے یا قضا کے لئے نص جدید کی ضرورت، یہاں سبب سے مراد امر ہے، سبب

معروف یعنی وقت مراد نہیں ہے، کیونکہ امر ہی وجوب ادا کا سبب ہوتا ہے، اور وقت وہ نفس وجوب کا سبب ہے، عام محققین اصولیین احناف میں سے، بعض اصحاب شافعی، قاضی امام ابو زید شمس الائمہ اور خود مصنف رحمۃ اللہ علیہ ان سب کا مذہب یہ ہے کہ جس سبب سے ادا واجب ہوتی ہے اسی سے قضا بھی واجب ہوتی ہے، اور احناف میں سے بعض مشائخ عراق، عام شوافع اور عام معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ قضا نص جدید سے واجب ہوتی ہے، وہ کہتے ہیں کہ نماز کی ادا کا سبب اقیمو الصلوٰۃ ہے اور قضا کا سبب وہ حدیث ہے **من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها**، یہ قضا کا سبب ہے، اور ادائے صوم کا سبب **كتب عليكم الصيام** ہے، اور قضا کا سبب **فمن كان منكم مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر** ہے، اور جہاں قضا کے لئے نص وارد نہیں ہوئی ہے، وہاں قضا کا سبب تقویت یا نوات ہے۔

فریق اول کہتا ہے کہ قضا کا وہی سبب ہے جو ادا کا سبب ہے، لہذا اقیمو الصلوٰۃ ادا اور قضا دونوں کا سبب ہے اور **كتب عليكم الصيام** ادا اور قضا روزہ دونوں کا سبب ہے، اور **اذا نسي احدكم حديث اور فعدة من ايام اخر** یہ قضا کا سبب نہیں بلکہ یہ تو صرف یہ بتلانے کے لئے وارد ہوا ہے کہ سابق واجب تمہارے اوپر باقی ہے ختم نہیں ہوا، یہ بات ذہن میں رہے کہ مذکورہ اختلاف قضا بمثل معقول کے بارے میں ہے ورنہ اگر قضا بمثل غیر معقول ہے تو بالاتفاق قضا کے لئے سبب جدید کا ہونا ضروری ہے۔

لان بقاء اصل الواجب: فریق اول دلیل یہ ہے کہ نماز اور روزہ جب قضا ہو گیا تو بندے پر اصل واجب باقی ہے کیونکہ بندہ اپنے پاس سے مثل دیکر اصل واجب کو ادا کر سکتا ہے رہ گئی وقت کی فضیلت تو چونکہ بندہ اس پر قادر نہیں کیونکہ وقت کی فضیلت جو نکل گئی اس کا کوئی مثل نہیں نہ اس کا کوئی ضمان ہے، لہذا اصل واجب اس کے مثل کے ذریعہ قدرت کی وجہ سے بندہ پر باقی رہے گا اور وقت کی فضیلت بغیر مثل و ضمان کے ساقط ہو جائے گی چونکہ بندہ اس سے عاجز ہے، اور فضیلت وقت سے عاجز ہونے سے اصل واجب ساقط نہ ہوگا بلکہ اصل واجب اس پر باقی رہے گا، اور یہ دونوں باتیں یعنی مثل پر قدرت کی وجہ سے اصل واجب کا باقی رہنا اور فضیلت وقت کو حاصل کرنے سے عاجز ہونے کی وجہ سے فضیلت وقت کا بغیر مثل و ضمان کے ساقط ہو جانا — منصوص علیہ میں امر معقول ہیں اور منصوص علیہ نماز اور روزے کی قضا ہے جس کے بارے میں نص وارد ہوئی ہے **من نسي عن صلاة اور فعدة من ايام اخر** — اور جب منصوص علیہ میں یہ دونوں باتیں معقول ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ سابق واجب جو تھا وہی برقرار ہے وقت نکل جانے کی وجہ سے واجب ساقط نہیں ہوا، لہذا قضا کے لئے نص جدید کی ضرورت نہیں ہے، پھر یہ جو نص ہے نماز روزہ میں **اذا نسي احدكم اور فعدة من ايام اخر** — یہ سابق واجب کی یاد دہانی کے لئے ہیں۔

بہر حال جب منصوص علیہ میں یہ بات ثابت ہوگئی کہ قضا اسی سبب سے ہے جس سبب سے ادا ہے اور یہ دونوں باتیں کہ مثل پر قادر ہونے کی وجہ سے اصل واجب کا باقی رہنا اور وقت کی فضیلت کا عاجز ہونے کی وجہ سے ساقط ہو جانا، منصوص علیہ یعنی نماز، روزہ میں امر معقول ہے تو یہ حکم ان چیزوں کی طرف بھی متعدی ہوگا جن میں نص وارد نہیں ہوئی ہے، جیسے نماز روزہ اور اعتکاف کی نذر معین کہ ان میں ادا و لیو فوا نذر وہم سے واجب ہوتی ہے اور قضا کے لئے کوئی نص نہیں ہے، لہذا ان کو بھی منصوص علیہ پر قیاس کریں گے، اور یہاں بھی وہی حکم متعدی ہوگا کہ جو وجوب ادا کا سبب ہے وہی قضا کا سبب ہے، چونکہ دونوں عبادتیں ہیں۔

سوال:- آپ نے نذر معین کے اعتکاف، نذر کاروزہ اور نماز کو منصوص علیہ یعنی نماز روزہ پر قیاس کیا، اور قیاس سے نذر معین کی قضا کو ثابت کیا تو قیاس تو خود ایک سبب ہے لہذا قضا کے لئے سبب جدید پایا گیا

جواب:- قیاس مظہر حکم ہوتا ہے، مثبت حکم نہیں ہوتا ہے، لہذا نذر معین میں قضا کا سبب تو وہی نص ہے جو ادا کا سبب ہے، البتہ اس کا اظہار قیاس سے ہوا ہے۔

وَفَيْمًا اِذَا نَذَرَ اَنْ يَّعْتَكِفَ شَهْرَ رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ اِنَّمَا وَجِبَ الْقَضَاءُ
بِصَوْمٍ مَّقْصُودٍ لِأَنَّهُ لَمَّا اِنْفَصَلَ الْأَعْتَكَافُ عَنْ صَوْمٍ الْوَقْتِ عَادَ شَرْطُهُ إِلَى
الْكَمَالِ الْأَصْلِيِّ لِأَنَّ الْقَضَاءَ وَجِبَ بِسَبَبٍ آخَرَ

ترجمہ:- اور اس صورت میں کہ جب نذر مانی یہ کہ وہ اعتکاف کرے گا رمضان کے مہینہ میں، پس اس نے روزے رکھے اور اعتکاف نہیں کیا، تو قضا واجب ہوگی صوم مقصود سے، اس لئے کہ جب اعتکاف جدا ہو گیا وقت کے روزے سے تو اس کی شرط کمال اصلی کی طرف لوٹ آئی، نہ اس وجہ سے کہ قضا واجب ہوئی دوسرے سبب سے۔

تشریح:- احناف پر ایک اعتراض ہو رہا ہے، کہ اگر کسی نے نذر مانی کہ رمضان میں اعتکاف کرونگا پھر ہوا یہ کہ اس نے روزے رکھے تو رکھ لئے مگر کسی عذر سے اعتکاف نہ کر سکا، تو اب یہ اس اعتکاف کی قضا آئندہ رمضان میں نہیں کر سکتا ہے، بلکہ غیر رمضان میں صوم مقصود یعنی نفلی روزے رکھ کر اعتکاف واجب ہوگا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ قضا کا سبب وہ نہیں ہے جو ادا کا سبب ہے کیونکہ اگر وہی سبب ہوتا تو دوسرے رمضان میں اعتکاف کی قضا درست ہوتی جیسے پہلے رمضان میں اعتکاف کی ادا درست ہے، یا پھر امام زفر کا قول اختیار کیجئے کہ رمضان ثانی میں ان کے نزدیک اعتکاف درست ہے، یا امام ابو یوسف کا قول اختیار کریں کہ ان کے نزدیک اعتکاف کی قضا ہی ساقط ہو جاتی ہے، اور آپ کے نزدیک یہ دونوں باتیں نہیں ہیں، بلکہ آپ غیر رمضان میں نفلی روزے سے اعتکاف واجب کرتے ہیں، اس سے تو

معلوم ہوا کہ قضا کا سبب تفویت ہے۔ جس میں وقت کی کوئی قید نہیں ہوتی ہے، لہذا یہ اعتکاف نذرِ مطلق کی طرح ہو گیا، اور نذرِ مطلق میں نفلی روزوں سے اعتکاف ہوتا ہے، لہذا یہاں بھی نفلی روزوں سے اعتکاف واجب ہے، معلوم ہوا کہ قضا کا سبب ادا والا سبب نہیں ہے بلکہ تفویت ہے جو نصِ جدید کے درجہ میں ہے۔

انما وجب القضاء: مصنف رحمہ اللہ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ جب اس نے اعتکاف کی نذر مانی، اور واجب اعتکاف بغیر روزہ کے نہیں ہوتا ہے تو اعتکاف کی نذر گویا روزہ کی بھی نذر ہو گئی، لہذا ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ پہلے ہی سے اس کو یہ حکم ہوتا کہ مستقل روزے رکھ کر اعتکاف کرے، لیکن جب اس نے رمضان میں اعتکاف کی نذر مانی ہے اور رمضان کی عبادت غیر رمضان کی عبادت سے بہت افضل ہے تو رمضان کی فضیلت اور شرف کی وجہ سے حکمِ اصلی سے یعنی مستقل نفلی روزوں سے ہم منتقل ہو گئے رمضان کی طرف اور یہ کہہ دیا کہ رمضان کے روزوں کے ساتھ ہی وہ اعتکاف کر لے۔ مگر جب اس نے رمضان کے روزے تو رکھ لئے اور اعتکاف نہ کر سکا یعنی اعتکاف رمضان کے روزوں سے جدا ہو گیا تو اب اعتکاف کی شرط جو روزہ تھا وہ اپنے کمالِ اصلی کی طرف عود کر آیا یعنی مستقل نفلی روزوں کی طرف حکم لوٹ آیا، اس لئے اب اس کو صومِ مقصود یعنی نفلی روزوں کی قضا کرنی پڑے گی، اب یہ حکم رمضان ثانی تک منتقل نہ ہوگا کیونکہ اس وقت تک حیاتِ موہوم ہے، یہ وجہ ہے نفلی روزوں سے اعتکاف کی قضا واجب ہونے کی نہ کہ وہ بات جو آپ نے سمجھی ہے کہ قضا کا سبب تفویت ہے۔

ثُمَّ الْإِدَاءُ الْمَحْضُ مَا يُؤَدِّيهِ الْإِنْسَانُ بِوَصْفِهِ عَلَى مَا شَرَعَ مِثْلَ آدَاءِ الصَّلَاةِ
بِجَمَاعَةٍ وَأَمَّا فِعْلُ الْفَرْدِ فَأَدَاءُ فِيهِ قُصُورٌ لَا تَرَى أَنَّ الْجَهْرَ سَاقِطٌ عَنِ الْمُنْفَرِدِ
وَفِعْلُ اللَّاحِقِ بَعْدَ فَرَاحِ الْإِمَامِ آدَاءُ يَشْبَهُ الْقَضَاءَ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ اِلْتِزَامُ الْآدَاءِ مَعَ
الْإِمَامِ حِينَ تَحَرَّمَ مَعَهُ وَقَدْ فَاتَهُ ذَلِكَ حَقِيقَةً وَلِهَذَا لَا يَتَغَيَّرُ فَرَضُهُ بِنِيَّةِ الْأَقَامَةِ
فِي هَذِهِ الْحَالَةِ كَمَا لَوْ صَارَ قَضَاءُ مَحْضًا بِالْفَوَاتِ ثُمَّ وَجِدَ الْمُغَيَّرَ بِخِلَافِ
الْمَسْبُوقِ لِأَنَّهُ مُؤَدٍّ فِي اِتِّمَامِ صَلَوَاتِهِ

ترجمہ:- پھر اداء محض وہ ہے جس کو انسان اس وصف کے ساتھ ادا کرے جس وصف پر وہ مشروع ہوئی ہے جیسے نماز کو جماعت کے ساتھ ادا کرنا، بہر حال منفرد کا فعل پس وہ ایسی ادا ہے جس میں قصور ہے، کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ جہر منفرد سے ساقط ہے، اور لاحق کا فعل امام کے فارغ ہونے کے بعد ایسی ادا ہے جو قضا کے مشابہ ہے، اس اعتبار سے کہ اس نے امام کے ساتھ ادا کا التزام کیا ہے، جس وقت کہ اس نے امام کے ساتھ تحریم باندھا ہے، اور یہ (ادا کا التزام)

اس سے حقیقتہً فوت ہو گیا، اور اسی وجہ سے اس کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوگا اس حالت میں، جیسا کہ فرض قضاء محض ہو جائے فوت ہونے کی وجہ سے پھر مُغیر پایا جائے برخلاف مسبوق کے اس لئے کہ وہ اپنی نماز کو پورا کرنے تک ادا کرنے والا ہے۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ ادا کی قسمیں بیان فرما رہے ہیں کہ ادا کی دو قسمیں ہیں (۱) ادائے کامل (۲) ادائے قاصر، اداء محض سے مراد اداء کامل ہے، اداء کامل یہ ہے حکم جس طرح مشروع ہوا ہے اس کو اسی صفت کے ساتھ ادا کرنا جیسے نماز کو جماعت کے ساتھ ادا کرنا، کیونکہ نماز جماعت کے ساتھ مشروع ہوئی ہے اسی لئے جب نماز مشروع ہوئی تو حضرت جبریل علیہ السلام نے شروع کے دو دن میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جماعت کے ساتھ نماز پڑھائی، بہر حال نماز کو جماعت کے ساتھ ادا کرنا اداء کامل ہے، اور بغیر جماعت کے تنہا پڑھنا اداء قاصر ہے، اور اس کے اداء قاصر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ منفرد سے جہر ساقط ہو جاتا ہے حالانکہ جہری نماز میں جہر کرنا صفت کمال ہے، اسی لئے اس کے چھوٹنے سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے، پس صفت کمال یعنی جہر کا ساقط ہونا دلیل ہے اس کی کہ منفرد کی ادا اداء قاصر ہے۔

وفعل اللاحق:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ ادا کی تیسری قسم بیان کر رہے ہیں جس کو اداء شبیہ بالقضا کہتے ہیں، جیسے لاحق کا فعل یعنی جس نے نماز امام کے ساتھ شروع کی، پھر درمیان میں حدث لاحق ہو گیا، وہ وضو کرنے چلا گیا اور باقی نماز امام کے فارغ ہونے کے بعد پوری کر رہا ہے، تو لاحق کی یہ باقی نماز اداء مشابہ بالقضاء ہے، چونکہ وہ وقت میں پڑھ رہا ہے، نماز کا وقت ابھی باقی ہے، اس لئے یہ ادا کے مشابہ ہے، اور جس طرح اس نے التزام کیا تھا اس طرح وہ پوری نہ کر سکا، کیونکہ نماز شروع کرتے وقت اس نے اپنے اوپر لازم کیا تھا کہ پوری نماز امام کے ساتھ پڑھے گا اور یہ التزام اس سے حقیقتہً فوت ہو گیا، اس لئے یہ قضا کے مشابہ ہے۔

ولهذا لا يتغير:- لاحق کی نماز مشابہ بالقضاء ہے، اس کا ثمرہ بیان کر رہے ہیں کہ یہ لاحق مسافر ہے اور اس نے مسافر امام کی اقتدا میں ظہر کی نماز شروع کی، پھر اس کو حدث لاحق ہو گیا، اور وضو کرنے چلا گیا پھر باقی ماندہ نماز کو امام کے فارغ ہونے کے بعد ادا کر رہا ہے، تو یہ لاحق کا فعل مشابہ بالقضاء ہے، لہذا اس وقت اگر وہ اقامت کی نیت کرتا ہے تو نیت اقامت سے اس کا فرض بدلے گا نہیں، کیونکہ مُغیر (نیت اقامت) ادا سے متصل نہیں ہے، بلکہ قضا سے متصل ہے، کیونکہ لاحق کی یہ نماز مشابہ بالقضاء ہے، جیسے کسی کی نماز خالص قضا ہو جیسے مسافر نے ظہر کی نماز نہیں پڑھی اور عصر کے وقت میں وہ مقیم ہو جائے، اقامت کی نیت کر کے، تو ظہر کی نماز وہ قصر ہی پڑھے گا کیونکہ اقامت کی نیت وقت کے بعد ہوئی ہے یعنی مُغیر قضا سے متصل ہے ادا سے متصل نہیں ہے، پس خالص قضا کی صورت میں موثر نہیں ہے، اسی طرح مشابہ بالقضا میں بھی نیت موثر نہ ہوگی۔

البتہ اگر مسبوق جس کو کچھ نماز امام کے ساتھ ملی پھر باقی نماز وہ امام کے فراغت کے بعد ادا کر رہا ہے تو اگر مسافر ہے اور مسافر امام کے ساتھ نماز پڑھی اور بعد میں چھوٹی ہوئی نماز پوری کر رہا ہے، اس وقت اگر اس نے اقامت کی نیت کر لی تو اس کا فرض بدل جائے گا اب یہ چار رکعت پوری کرے گا کیونکہ مسبوق کا فعل خالص ادا ہے اس لیے کہ وقت بھی باقی ہے اور مسبوق نے اس چھوٹی ہوئی نماز کو امام کے ساتھ پڑھنے کا التزام بھی نہیں کیا تھا کہ یہ قضا کے مشابہ ہو جائے، پس مسبوق کی نماز ادا ہے اور مُغَيَّر (نیت اقامت) ادا سے متصل ہوا، لہذا وہ فرض کو بدل دے گا۔

وَالْقَضَاءُ نَوَاعِنَ قَضَاءٍ بِمِثْلِ مَعْقُولٍ كَمَا ذَكَرْنَا وَبِمِثْلِ غَيْرِ مَعْقُولٍ كَالْفِدْيَةِ فِي
بَابِ الصَّوْمِ فِي حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِيِّ وَاحْتِجَابِ الْغَيْرِ بِمَالِهِ ثَبَاتًا بِالنَّصِّ وَلَا نَعْقُلُ
الْمُمَازَلَةَ بَيْنَ الصَّوْمِ وَالْفِدْيَةِ وَلَا بَيْنَ الْحَجِّ وَالنَّفَقَةِ لِكُنْهَ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ
مَعْلُولًا بِعِلَّةِ الْعَجْزِ وَالصَّلَاةِ نَظِيرُ الصَّوْمِ بَلْ هِيَ أَهَمُّ مِنْهُ فَأَمَرَنَاهُ بِالْفِدْيَةِ عَنِ
الصَّلَاةِ إِحْتِيَاظًا وَرَجَوْنَا الْقَبُولَ مِنَ اللَّهِ فَضْلًا وَقَالَ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي
الزِّيَادَاتِ يُجْزِئُهُ أَنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى كَمَا إِذَا تَطَوَّعَ بِهِ الْوَارِثُ فِي الصَّوْمِ

ترجمہ:- اور قضا کی دو قسمیں ہیں، قضا بمثل معقول، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور بمثل غیر معقول جیسے فدیہ روزے کے باب میں شیخ فانی کے حق میں، اور غیر کوچ کرانا اپنے مال سے، دونوں نص سے ثابت ہیں اور مماثلت عقل میں نہیں آتی ہے روزے اور فدیہ کے درمیان، اور نہ حج اور نفقہ کے درمیان، لیکن فدیہ کا حکم احتمال رکھتا ہے یہ کہ عجز کی علت کے ساتھ معلول ہو، اور نماز روزہ کی نظیر ہے بلکہ روزہ سے زیادہ اہم ہے تو ہم نے مکلف کو حکم دیا احتیاطاً نماز کے فدیہ کا اور اللہ کے فضل سے قبولیت کی امید کرتے ہیں، پس امام محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ نے زیادات میں کہا ہے کہ انشاء اللہ یہ اس کو کافی ہو جائے گا، جیسا کہ جب وارث نے بطور تطوع کے روزہ کا فدیہ ادا کر دیا ہو۔

تشریح:- مصنف عَلَيْهِ السَّلَامُ ادا کے بعد اب قضا کی تقسیم بیان کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ قضا کی دو قسمیں ہیں (۱) قضا محض (۲) قضا مشابہ بالاداء، پھر قضا محض کی دو قسمیں ہیں (۱) قضا بمثل معقول (۲) قضا بمثل غیر معقول، قضا بمثل معقول کی تعریف یہ ہے کہ اصل حکم اور قضا کے درمیان مماثلت عقل سے سمجھ میں آرہی ہو، اس کی مثال پہلے گزری جیسے قضا روزہ اور رمضان کا روزہ اور قضا نماز اور ادا نماز، ان دونوں میں مماثلت ظاہر ہے۔

اور قضا بمثل غیر معقول اس کو کہتے ہیں کہ اصل حکم اور قضا کے درمیان مماثلت عقل سے سمجھ میں نہ آرہی ہو، اور شریعت نے اس کو مثل قرار دیا ہو جیسے شیخ فانی کے حق میں روزہ کی جگہ فدیہ کا حکم، اور معذور کے مال سے حج بدل کرانا

تو روزہ اور فدیہ میں اور حج اور دوسرے کو حج کا خرچ دے کر حج کرانا ان دونوں میں مماثلت عقل سے سمجھ میں نہیں آتی ہے، کیونکہ صوم میں نفس کو بھوکا رکھنا ہے اور فدیہ میں سیراب کرنا ہے، اسی طرح حج افعال ہے اور نفقہ عین ہے تو دونوں میں کوئی مماثلت نہیں ہے مگر خلاف قیاس نص سے ثابت ہے۔

لکنہ یحتمل: - ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ شیخ فانی کے حق میں روزہ کا فدیہ غیر معقول ہے، خلاف قیاس نص سے ثابت ہے، اور جو چیز خلاف قیاس نص سے ثابت ہو وہ اپنے مورد پر رہتی ہے، اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے، حالانکہ آپ نے روزے پر نماز کے فدیہ کو قیاس کیا، اور کہا کہ کوئی آدمی مر گیا اور نمازیں واجب ہیں اور اس نے وصیت کی تو وارث پر ہر نماز کے بدلہ ایک فدیہ واجب ہے۔

اس کا جواب یہ ہے نماز کا فدیہ ہم نے روزہ کے فدیہ پر قیاس کر کے واجب نہیں کیا ہے، بلکہ بطور احتیاط کے یہ فدیہ ہم نے واجب کیا ہے، کیونکہ نصوص میں اصل یہ ہے کہ وہ معلول بالعلۃ ہوں، اسی لئے ہو سکتا ہے کہ روزہ کے فدیہ کی علت عجز ہو اور یہ عجز کی علت نماز میں بھی موجود ہے، اس لئے احتیاطاً نماز میں بھی فدیہ کا حکم لگایا، یا چونکہ نماز بھی روزہ کی طرح عبادت ہے بلکہ روزہ سے زیادہ اہم عبادت ہے، تو نماز میں بھی فدیہ کا حکم لگایا، اور اللہ کے فضل سے امید کرتے ہیں کہ اس کو قبول کر لے، یہ مسئلہ ایسا ہی ہے کہ مرحوم نے وصیت نہ کی ہو اور وارث نے خود ہی اس کا فدیہ ادا کر دیا تو اللہ کے فضل سے امید ہے کہ اس کو اس کی نماز کے بدلہ قبول کر لے، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے زیادات میں اس مسئلہ کو بیان فرما کر اللہ کی مشیت پر معلق کیا ہے یعنی انشاء اللہ اس کو کافی ہو جائے گا کہا ہے، یہ بھی دلیل ہے کہ نماز کے فدیہ کو روزہ کے فدیہ پر قیاس نہیں کیا ہے کیونکہ قیاسی مسائل اللہ کی مشیت پر معلق نہیں ہوتے ہیں۔

وَلَا تُوجِبُ التَّصَدُّقُ بِالشَّاقِ أَوْ بِالْقِيَمَةِ بِاعْتِبَارِ قِيَامِهِ مَقَامَ التَّضَحِّيَةِ بَلْ
بِاعْتِبَارِ احْتِمَالِ قِيَامِ التَّضَحِّيَةِ فِي أَيَّامِهَا مَقَامَ التَّصَدُّقِ أَصْلًا إِذْهُوَ
الْمَشْرُوعُ فِي بَابِ الْمَالِ وَلِهَذَا لَمْ يَعُدَّ إِلَى الْمِثْلِ بِعَوْدِ الْوَقْتِ وَلِهَذَا قَالَ
ابْنُ يَوْسُفَ فَيَمَنْ أَدْرَكَ الْإِمَامَ فِي الْعِيدِ رَاكِعًا لَمْ يَكْتَبَرِ لَأَنَّهُ غَيْرُ قَادِرٍ عَلَى مِثْلِ
عِنْدِهِ قُرْبَةً لَكِنَّا نَقُولُ بَأَنَّ الرُّكُوعَ يَشْبَهُ الْقِيَامَ فَبِاعْتِبَارِ هَذِهِ الشُّبْهَةِ لَا يَتَحَقَّقُ
الْفَوَاتُ فَيُؤْتَى بِهَا فِي الرُّكُوعِ احْتِطَاءً

ترجمہ: - اور نہیں واجب کرتے ہیں ہم بکری یا اس کی قیمت کے صدقہ کو اس کے قربانی کے قائم مقام ہونے کے اعتبار سے، بلکہ اصلاً قربانی کے ایام نحر میں صدقہ کے قائم مقام ہونے کے احتمال کا اعتبار کرنے کی وجہ سے، اس لئے

کہ صدقہ شروع ہے مال کے باب میں، اور اسی وجہ سے صدقہ کا وجوب وقت کے لوٹنے سے مثل کی طرف نہیں لوٹے گا، اور اسی وجہ سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے عید کی نماز میں امام کو رکوع کی حالت میں پایا تو وہ تکبیر نہیں کہے گا، اس لئے کہ وہ قادر نہیں ہے اپنے پاس سے مثل پر بطور قربت کے، لیکن ہم کہتے ہیں کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے پس اس مشابہت کے اعتبار سے فوت ہونا متحقق نہ ہوگا، پس ان تکبیرات کو رکوع میں لایا جائے گا احتیاطاً۔

تشریح:- ایک سوال مقدر کا جواب ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ایام نحر میں قربانی کرنا غیر معقول ہے، کیونکہ قربانی میں جانور کا خون بہانا ہے، اور اس کا عبادت ہونا خلاف قیاس نص سے ثابت ہے، اور جو چیز خلاف قیاس نص سے ثابت ہو اس پر دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے، حالانکہ آپ احناف کہتے ہیں کہ کسی فقیر نے قربانی کی نیت سے جانور خریدا یا کسی نے معین جانور کی قربانی کی نذر مانی، پھر قربانی کے دن گزر گئے اور وہ قربانی نہ کر سکا، تو آپ کہتے ہیں کہ اگر جانور موجود ہے تو بعینہ اس جانور کا صدقہ کرے اور اگر جانور ہلاک ہو گیا تو اس کی قیمت کا صدقہ کرنا واجب ہے، ایام نحر گزر جانے کے بعد اب اس کی قربانی نہیں ہو سکتی ہے حتیٰ کہ آئندہ سال ایام نحر آجائیں تو بھی قربانی درست نہیں ہے، بلکہ اگر جانور موجود ہے تو بعینہ اس کا صدقہ واجب ہے، اور اگر جانور نہیں ہے تو اس کی قیمت کا صدقہ واجب ہے، تو قربانی تو امر غیر معقول ہے، اس پر آپ نے قیاس کر کے صدقہ واجب کیا حالانکہ قربانی کے غیر معقول ہونے کی وجہ سے اس کی قضا نہ آتی چاہیے۔

اس کا جواب یہ ہے یہاں جو ہم نے صدقہ واجب کیا ہے وہ قربانی پر قیاس کر کے نہیں کیا ہے، بلکہ احتیاطاً کیا ہے، اس کو قربانی پر قیاس نہیں کیا ہے، اور نہ یہ قربانی کی قضا ہے، کیونکہ ایام نحر میں جیسے یہ احتمال ہے کہ قربانی اصل اور جانور یا قیمت کا صدقہ اس کا قائم مقام ہو — ایسے ہی یہ بھی احتمال ہے کہ جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ اصل ہو، کیونکہ مال کے باب میں اصل حکم صدقہ ہی ہے، مگر چونکہ ایام نحر اللہ تعالیٰ کی طرف سے مہمانی کے دن ہیں، تو اس عارض ضیافت کی وجہ سے اصل حکم یعنی صدقہ کو قربانی کی طرف منتقل کر دیا، پھر جب قربانی کے دن چلے گئے اور عارض ختم ہو گیا تو اصل جو حکم تھا وہ لوٹ آیا، اب دوسرے سال کے ایام نحر آنے سے یہ حکم اصلی ختم نہ ہوگا، بلکہ صدقہ ہی واجب رہے گا، **ولهذا لم یعد** سے مصنف یہی بات بتا رہے ہیں، جب ایسی بات ہے تو یہ صدقہ قربانی پر قیاس نہ ہوا، نہ اس کی قضا ہوئی، بہر حال ایام نحر میں دونوں احتمال ہیں، یہ بھی احتمال ہے کہ قربانی اصل ہو، اور یہ بھی احتمال ہے کہ جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ اصل ہو، لہذا ہم نے دونوں کی رعایت کی، وہ اس طرح کہ جب تک قربانی کے دن موجود ہیں تو ہم نے پہلے احتمال کو ترجیح دی اور قربانی واجب قرار دی اور جب ایام نحر گزر گئے تو دوسرے احتمال کو ترجیح دی اور جانور یا اس کی

قیمت کا صدقہ واجب کیا۔

ولهذا قال ابو یوسف: - اور اسی وجہ سے یعنی کوئی چیز فوت ہو جائے اور اس کا کوئی مثل معقول نہ ہو تو اس کی قضا واجب نہیں ہوتی ہے، اسی وجہ سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کسی نے امام کو عید کی نماز میں رکوع میں پایا، اور اس کی زائد تکبیریں جو عید میں واجب ہیں چھوٹ گئیں، تو وہ امام کے ساتھ رکوع میں شریک ہو جائے اور تکبیرات عید کی قضا نہ کرے، کیونکہ تکبیر بحالت قیام تھیں، جب چھوٹ گئیں تو اب بندہ اپنے پاس سے اس کا مثل ادا کرنے پر قادر نہیں ہے جیسے قرأت یا دعاء قنوت فوت ہو جائے تو رکوع میں قضا نہیں کی جاتی ہے۔

لیکن ہمارے نزدیک رکوع میں ہاتھ اٹھائے بغیر ان تکبیرات کی قضا کرنا واجب ہے، کیونکہ رکوع فرض ہے اور تکبیرات واجب ہیں، تو جہاں تک ممکن ہو دونوں کی رعایت کی جائے گی یعنی رکوع بھی کیا جائے گا اور تکبیرات بھی کہہ لی جائے گی، مگر ہاتھ نہ اٹھائے کیونکہ ہاتھوں کا انوں تک اٹھانا سنت ہے، اور رکوع میں گھٹنوں پر ہاتھ رکھنا بھی سنت ہے، لہذا ایک سنت کے لئے دوسری سنت کو چھوڑا جائے گا مصنف رحمہ اللہ یہ قضا مشابہ بالاداء کی نظیر بیان کر رہے ہیں۔

لکنا نقول: - امام ابو یوسف کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے، ایک تو اس لئے کہ رکوع میں نصف اسفل قیام کی طرح برقرار رہتا ہے، اور دوسرے اس وجہ سے کہ جو امام کو رکوع میں پالے تو وہ پوری رکعت پالیتا ہے حکماً اس کو قرأت اور قیام بھی مل گیا، اس مشابہت کی وجہ سے تکبیرات کا من کل وجہ فوت ہونا متحقق نہیں ہوگا، کیونکہ رکوع قیام کے مشابہ ہے تو گویا تکبیرات کا من وجہ محل باقی ہے لہذا احتیاطاً تکبیرات کو رکوع میں ادا کیا جائے گا، تو گویا تکبیرات اپنے محل یعنی قیام سے ہٹ گئیں، رکوع میں ادا ہو رہی ہیں اس لئے قضا ہے، لیکن چونکہ رکوع قیام کے مشابہ ہے تو تکبیرات کی ادائیگی مشابہ بالاداء ہے اس طرح یہ قضا مشابہ بالاداء کی نظیر ہوگی۔

وَهَذِهِ الْأَقْسَامُ كُلُّهَا يَتَحَقَّقُ فِي حُقُوقِ الْعِبَادِ فَتَسْلِيْمُ عَيْنِ الْعَبْدِ الْمَغْضُوبِ
أَدَاءً كَامِلًا وَرَدُّهُ مَشْغُولًا بِالذِّينِ أَوْ بِالْجِنَايَةِ بِسَبَبِ كَانَ فِي يَدِ الْعَاصِبِ أَدَاءً
قَاصِرًا وَإِذَا امْتَهَرَ عَبْدُ الْغَيْرِ ثُمَّ اسْتَرَاهُ كَانَ تَسْلِيْمُهُ أَدَاءً حَتَّى تُجْبَرَ عَلَى الْقَبُولِ
وَسَبَبُهَا بِالْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مَمْلُوكُهُ قَبْلَ التَّسْلِيْمِ حَتَّى يَنْفُذَ اعْتَاقَهُ دُونَ
إِعْتَاقِهَا

ترجمہ: - یہ اداء و قضا کی تمام اقسام حقوق العباد میں بھی متحقق ہوتی ہیں پس غصب کئے ہوئے غلام کو بعینہ سپرد کرنا اداء کامل ہے، اور غلام مغضوب کو واپس کرنا اس حال میں کہ وہ مشغول ہو قرض یا جناحت کے ساتھ ایسے سبب

سے جو غاصب کے قبضہ میں ہوا ہے اداء قاصر ہے، اور جب غیر کے غلام کو مہر میں مقرر کیا پھر اس کو خرید اتو اس کا سپرد کرنا ادا ہے، یہاں تک کہ عورت کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، قضاء کے مشابہ ہے اس حیثیت سے کہ وہ شوہر کا مملوک ہے عورت کی طرف سپرد کرنے سے پہلے، یہاں تک کہ شوہر کا اعتاق نافذ ہوگا نہ کہ عورت کا۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اداء اور قضا کی تمام قسمیں جیسے حقوق اللہ میں پائی جاتی ہیں ایسے ہی حقوق العباد میں بھی پائی جاتی ہیں، سب کی مثالیں ذکر کر رہے ہیں، کسی نے کسی کا غلام غصب کیا اور جیسے غصب کیا تھا بعینہ ویسا ہی واپس کر دیا تو یہ اداء کامل ہے، غلام کو اس حال میں واپس کیا کہ غاصب کے پاس رہتے ہوئے وہ قرضدار ہو گیا یا اور کوئی جناحت کر لی، تو یہ اداء قاصر ہے کیوں کہ غلام کو نقصان کے ساتھ واپس کر رہا ہے۔ خالد نے ایک عورت سے نکاح کیا اور زید کا معین غلام مہر میں طے کیا، پھر خالد نے زید کے غلام کو خرید کر بیوی کے سپرد کیا، تو یہ اداء مشابہ بالقضاء ہے، ادا ہونا تو ظاہر ہے کہ بعینہ وہی غلام دے رہا ہے، اسی لئے اگر عورت قبول نہ کرے گی تو اس کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، یہ دلیل ہے کہ ادا ہے، البتہ یہ مشابہ بالقضاء ہے اس اعتبار سے کہ بعینہ وہ غلام نہ رہا، بلکہ تغیر ہوا کہ ملک بدلی، اور ملک بدلنے سے عین بدل جاتا ہے، کیونکہ جب مہر میں اس غلام کو طے کیا تو یہ کسی اور کا مملوک تھا، اس وقت وہ اور تھا، پھر جب خالد نے خرید اتو ملک بدلنے سے وہ اور ہو گیا، پھر بیوی کے سپرد کیا تو اور ہو گیا یہی وجہ ہے کہ غلام جس کی ملکیت میں ہوگا اسی کا اعتاق نافذ ہوگا، دوسرے کا نافذ نہ ہوگا جیسے جب غلام شوہر کی ملک میں ہوگا تو بیوی کا اعتاق نافذ نہ ہوگا، غرض تبدیل ملک سے تبدیل عین ہوتا ہے، اس حیثیت سے یہ سپرد کرنا مشابہ بالقضاء ہے۔

ملک کے بدلنے سے عین کے بدلنے پر دلیل حدیث بریرہ ہے، کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا نے کچھ کھانے کی چیز پیش کی، اور ہانڈی میں گوشت ابل رہا تھا، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مزاحاً فرمایا کیا اس گوشت میں ہمارا حصہ نہیں ہے بریرہ نے کہا، اللہ کے رسول! میرے ماں باپ آپ پر قربان! یہ صدقہ کا ہے، آپ کے لئے حلال نہیں، تو آپ نے فرمایا جب تم ہمیں دو گی تو یہ ہمارے لئے ہدیہ ہو جائے گا، یہ دلیل ہے کہ ملک بدلنے سے عین بدل جاتا ہے۔

اور قضا ہونے کی وجہ سے یہ حکم مرتب ہوگا کہ بیوی کو سپرد کرنے سے پہلے اس غلام میں شوہر کا اعتاق نافذ ہوگا، بیوی کا اعتاق نافذ نہ ہوگا کیونکہ جب تک بیوی کو غلام سپرد نہیں کیا ہے اس وقت شوہر تو غلام کا مالک ہے، بیوی مالک نہیں ہے۔

وَضَمَانُ الْغُصْبِ قَضَاءٌ بِمِثْلِ مَعْقُولٍ وَضَمَانُ النَّفْسِ وَالْأَطْرَافِ بِالْمَالِ

قَضَاءٌ بِمِثْلِ غَيْرِ مَعْقُولٍ وَإِذَا تَزَوَّجَ عَلَى عَبْدٍ بِغَيْرِ عَيْنِهِ كَانَ تَسْلِيمُهُ الْقِيَمَةَ

قَضَاءٌ هُوَ فِي حُكْمِ الْأَدَاءِ حَتَّى تُجْبَرَ عَلَى الْقَبُولِ كَمَا لَوْ آتَاهَا بِالْمُسْمَى

ترجمہ:- اور غصب کا ضمان قضا بمثل معقول ہے اور نفس اور اعضاء کا ضمان مال سے قضا بمثل غیر معقول ہے، اور جب نکاح کیا غیر معین غلام پر تو اس کی قیمت کا سپرد کرنا قضا ہے جو ادا کے حکم میں ہے، یہاں تک کہ عورت کو مجبور کیا جائے گا قبول کرنے پر جیسا کہ شوہر عورت کے پاس مُسْمًی لاتا۔

تشریح:- اداء اور قضاء جیسے حقوق اللہ میں ہوتے ہیں ایسے ہی حقوق العباد میں بھی پائے جاتے ہیں، اداء کا بیان پورا ہو گیا اب حقوق العباد میں قضا کی مثالیں پیش کر رہے ہیں۔ کسی نے کوئی چیز غصب کی پھر اس کو ہلاک کر دیا، تو وہ شئی مغضوب اگر ذوات الامثال میں سے ہے جیسے گیہوں، جو وغیرہ تو اس پر اس کا مثل واجب ہوگا، اور اگر ذوات القیم میں سے ہے جیسے جانور تو اس پر قیمت واجب ہوگی، اب غاصب اگر شئی مغضوب کا ضمان مثل سے دے رہا ہے جیسے گیہوں کے بدلہ گیہوں تو یہ قضا بمثل معقول کی مثال ہے، کیونکہ دونوں میں مماثلت ظاہر ہے، صورتہ اور معنی اور اگر قیمت سے ضمان دے رہا ہے تو یہ بھی قضا بمثل معقول کی مثال ہے، اول قضا بمثل معقول کامل ہے، اور ثانی قضا بمثل معقول قاصر ہے، کیونکہ شئی مغضوب اور قیمت میں صرف معنوی مماثلت ہے، صورتہ مماثلت نہیں ہے، اس لئے قاصر ہے، کسی نے خطا کسی کو قتل کر دیا تو قاتل پر دیت واجب ہوگی، اور اعضاء انسانی میں سے کوئی عضو کاٹ دیا تو اس پر دیت سے کم یعنی اَرَش واجب ہوگا، اور اَرَش کہتے ہیں کسی عضو کے بدلہ اس کے برابر واجب ہونے والا مالی بدل، بہر حال نفس یا عضو تلف کرنے پر دیت یا اَرَش واجب ہونا یہ قضا بمثل غیر معقول ہے، کیونکہ نفس اور عضو، اور مال کے درمیان مماثلت نہیں ہے، صورتہ تو ظاہر ہے اور معنی اس لئے نہیں کہ نفس مالک ہے اور مال مملوک ہے۔ کسی نے عورت سے نکاح کیا، اور مہر میں ایک غیر معین غلام طے کیا، تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تو غیر معین غلام کو مہر طے کرنا صحیح نہیں ہے، لیکن ہمارے نزدیک درست ہے اور شوہر پر اوسط درجہ کا غلام واجب ہوگا، پس شوہر اوسط درجہ کا غلام خرید کر دے رہا ہے تو یہ اداء ہے، لیکن غلام کے بجائے شوہر اس کی قیمت دے رہا ہے تو یہ قضا ہے کیونکہ مثل واجب کو سپرد کر رہا ہے، لیکن یہ قضا ادا کے حکم میں ہے، یعنی قضا مشابہ بالا اداء ہے، قضا تو اس لئے ہے کہ واجب تو غلام ہے اور یہ اس کی قیمت دے رہا ہے یعنی مثل دے رہا ہے، اور ادا کے مشابہ اس لئے ہے کہ غلام مجہول ہے، معلوم نہیں کہ اعلیٰ درجہ کا یا اوسط یا ادنیٰ درجہ کا غلام مراد ہے، ایسی صورت میں اوسط درجہ کا غلام واجب ہوتا ہے اور اس کا اوسط ہونا قیمت ہی سے معلوم ہو سکتا ہے تو اس لحاظ سے قیمت اصل ہوئی، لہذا قیمت دینا ادا تو نہ ہوگا لیکن ادا کے مشابہ ضرور

ہوا، اس لئے اس کو قضا مشابہ بالاداء کہا۔

حتی تجبر:- قیمت چونکہ اداء کے مشابہ ہے اس لئے اگر عورت قیمت قبول کرنے سے انکار کرے گی تو قاضی اس کو مجبور کرے گا، جیسے شوہر عبد مسمیٰ یعنی اوسط درجہ کا غلام سپرد کرے تو عورت کو قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے کیونکہ اوسط غلام کا دینا ادا ہے، تو جو اداء کے مشابہ ہے یعنی قیمت اس کا بھی یہی حکم ہے۔ یہ مذکورہ تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ عبد غیر معین پر نکاح ہوا ہو، اگر معین غلام پر نکاح کیا ہے، تو قیمت ادا کرنا قضاء محض ہوگا۔

ثُمَّ الشَّرْعُ فَرَّقَ بَيْنَ وَجُوبِ الْأَدَاءِ وَوَجُوبِ الْقَضَاءِ فَجَعَلَ الْقُدْرَةَ الْمُمْكِنَةَ شَرْطًا لِّوَجُوبِ الْأَدَاءِ دُونَ الْقَضَاءِ لِأَنَّ الْقُدْرَةَ شَرْطُ الْوَجُوبِ وَلَا يَتَكَزَّرُ الْوَجُوبُ فِي وَاجِبٍ وَاحِدٍ وَالشَّرْطُ كَوْنُهُ مُتَوَهَّمٌ الْوُجُودِ لَا كَوْنُهُ مُتَحَقِّقٌ الْوُجُودِ فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَسْبِقُ الْأَدَاءَ وَلِهَذَا أَقْلَنَّا إِذَا بَلَغَ الصَّبِيُّ أَوْ اسْلَمَ الْكَافِرُ فِي آخِرِ الْوَقْتِ تَلَزَمَهُ الصَّلَاةُ خِلَافًا لِزُفَرَوِ الشَّافِعِيِّ لِجَوَازِ أَنْ يَظْهَرَ فِي الْوَقْتِ امْتِدَادٌ بِتَوَقُّفِ الشَّمْسِ كَمَا كَانَ لِسَلِيمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَصَارَ الْأَصْلُ مَشْرُوعًا وَوَجِبَ النَّقْلُ لِلْعَجْزِ فِيهِ ظَاهِرًا كَمَا فِي الْحَلْفِ عَلَى مَسِّ السَّمَاءِ وَهُوَ نَظِيرُ مَنْ هَجَمَ عَلَيْهِ وَقْتُ الصَّلَاةِ وَهُوَ فِي السَّفَرِ أَنْ خِطَابَ الْأَصْلِ يَتَوَجَّهَ عَلَيْهِ ثُمَّ يَتَحَوَّلُ إِلَى التَّرَابِ لِلْعَجْزِ الْحَالِيِّ

ترجمہ:- پھر شریعت نے فرق کیا ہے وجوب ادا اور وجوب قضا کے درمیان، پس شریعت نے قدرتِ ممکنہ کو وجوب ادا کے لئے شرط قرار دیا ہے نہ کہ قضا کے لئے، اس لئے کہ قدرت وجوب کی شرط ہے اور وجوب مکرر نہیں ہوتا ہے ایک واجب میں، اور شرط اس قدرت کا متوہم الوجود ہونا ہے، نہ کہ اس کا متحقق الوجود ہونا، اس لئے کہ یہ (قدرت کا متحقق الوجود ہونا) ادا سے مقدم نہ ہوگا، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب بچہ بالغ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے وقت کے آخر میں تو اس پر نماز لازم ہوگی امام زفر اور امام شافعی کے خلاف، اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ وقت میں امتداد ظاہر ہو جائے سورج کے ٹھہرنے کی وجہ سے جیسا کہ حضرت سلیمان عليه السلام کے لئے ہوا، تو اصل (وجوب ادا) مشروع ہوگی، اور بظاہر اصل (وجوب ادا) میں عجز کی وجہ سے نقل (ادا سے قضا کی طرف) واجب ہوگی جیسا کہ آسمان کو چھونے کی قسم کھانے میں، اور یہ اس شخص کی نظیر ہے جس پر نماز کا وقت آجائے اور وہ سفر میں ہو، تو اصل (وضو) کا خطاب اس کی طرف متوجہ ہوگا، پھر اصل خطاب عجز حالی کی وجہ سے مٹی کی طرف منتقل ہوگا۔

تشریح:- کچھ باتیں بطور تمہید سمجھیں (۱) تکلیف مالا یطاق یعنی بندہ کو ایسی چیز کا مکلف بنانا جو اس کے بس میں نہ ہو جائز ہے یا نہیں؟ پھر اس کا وقوع ہے یا نہیں؟ اس میں تھوڑی تفصیل ہے، تکلیف مالا یطاق کی تین قسمیں ہیں (۱) ممتنع لذاتہ یعنی بالذات محال ہو جیسے اجتماع تقصینین (۲) ممتنع لغيرہ یعنی جو فعل بالذات ممکن ہو مگر اس کا وقوع عادتاً محال ہو جیسے ہوا میں اڑنا، جسم کی تخلیق (۳) تیسرے وہ فعل جو فی نفسہ بندہ سے ممکن ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کے علم میں اس فعل کا بندے سے واقع نہ ہونا ہے۔ یا اللہ کا ارادہ یہ ہے کہ وہ فعل بندے سے صادر نہ ہو، اب اگر بندے سے وہ فعل صادر ہو جائے تو علم الہی کا غلط ہونا اور اللہ کے ارادہ کا ناکام ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے، اور جو ممکن کسی محال کو مستلزم ہو وہ محال بالغیر کہلاتا ہے، لہذا یہ فعل ممکن بالذات اور محال بالغیر ہے، — قسم اول میں جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اس کی تکلیف نہ جائز ہے نہ اس کا وقوع ہے، البتہ اشاعرہ کی ایک جماعت کے نزدیک عقلاً اس کا مکلف بنانا جائز ہے لیکن اس کا وقوع نہیں ہے — قسم ثانی میں تکلیف کا عدم وقوع متفق علیہ ہے، البتہ جواز میں اختلاف ہے اشاعرہ کہتے ہیں کہ اس کا مکلف بنانا جائز ہے، کیونکہ اللہ بندوں کے مالک حقیقی ہیں ان کو ہر طرح کا اختیار ہے، اللہ کا کوئی تصرف فنیج نہیں ہے — تیسری قسم جو ممکن بالذات اور محال بالغیر ہے، اس کا مکلف بنانا جائز بھی ہے اور اس کا وقوع بھی ہے، جیسے ابو جہل اور ابولہب کا ایمان اس کے بارے میں اللہ کے علم ازلی میں یہ بات متعین تھی کہ وہ ایمان نہ لائیں گے پھر بھی یہ ایمان کے مکلف ہیں کیونکہ بالذات ایمان لانا ان کی قدرت میں تھا اور تکلیف کا مدار قدرت و اختیار کے بقاء پر ہے، اللہ کے علم ازلی میں ان کا ایمان نہ لانا طے ہونے سے ان کا اختیار زائل نہیں ہوا۔

(۲) پھر جس قدرت سے بندہ مکلف ہوتا ہے وہ دو طرح کی ہیں (۱) قدرت حقیقیہ جس سے مراد اللہ کی توفیق ہے، (۲) قدرت متعارفہ بمعنی اسباب و آلات کی سلامتی، قدرت حقیقیہ بندے کے فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور فعل کی علت ہوتی ہے اور قدرت متعارفہ فعل پر مقدم ہوتی ہے، — مدار تکلیف قدرت متعارفہ ہے، قدرت حقیقیہ نہیں ہے، کیونکہ قدرت حقیقیہ اگر مدار تکلیف ہوتی تو کافر مکلف نہ ہوتا، کیونکہ توفیق نہیں ملی تھی، اگر توفیق ملتی تو وہ بھی ایمان لاتا، — دوسری وجہ یہ ہے کہ جو قدرت مدار تکلیف ہے اس کا فعل پر مقدم ہونا ضروری ہے کیونکہ یہ قدرت فعل کے لئے شرط ہوتی ہے اور شرط شئی شئی سے پہلے ہوتی ہے، اور قدرت حقیقیہ فعل پر مقدم نہیں ہوتی بلکہ فعل کے ساتھ ہوتی ہے، البتہ قدرت متعارفہ فعل سے پہلے ہوتی ہے، لہذا یہی قدرت مدار تکلیف ہے۔

پھر قدرت متعارفہ بمعنی سلامتی اسباب و آلات کی دو قسمیں ہیں، (۱) قدرت مُمَكِّنَةٌ (۲) قدرت مُبَسِّرَةٌ۔ قدرت مُمَكِّنَةٌ وہ ادنیٰ مقدار قدرت ہے جس سے بندہ فعل کو ادا کرنے پر قادر ہو جاتا ہے، جیسے مال زکوٰۃ کے لئے، اسی کا دوسرا نام مطلقہ اور قاصرہ بھی ہے، — اور قدرت مُبَسِّرَةٌ وہ قدرت ہے جس سے فعل پر بندہ قادر بھی ہو جاتا ہے اور فعل

کی ادائیگی آسان اور سہل بھی ہو جاتی ہے، یہ قدرتِ ممکنہ سے بڑھی ہوئی قدرت ہوتی ہے جیسے زکوٰۃ میں نصاب پر سال گذرنا اور مال نامی ہونا، یہ قدرتِ میسرہ ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ وجوبِ اداء اور وجوبِ قضاء کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں کہ شریعت نے قدرتِ ممکنہ کو وجوبِ ادا کے لئے شرط قرار دیا ہے، لیکن وجوبِ قضا کے لئے اس کو شرط نہیں قرار دیا ہے، اسی لئے اگر کوئی آدمی وقت میں ادا پر قادر ہو گیا مگر ادا نہیں کر سکا پھر وقت نکلنے کے بعد قدرتِ زائل ہو گئی تو بھی اس پر قضا واجب ہوگی، اور قدرتِ ممکنہ ادا کے لئے شرط ہے اور قضا کے لئے شرط نہیں ہے، قدرتِ ممکنہ ادا کے لئے شرط اس لئے ہے کہ بندہ پر ادا واجب ہو اور قدرتِ ممکنہ نہ ہو تو تکلیف مالا یطاق لازم آئے گی اور یہ جائز نہیں ہے۔ اور قدرتِ ممکنہ کا قضا کے لئے شرط نہ ہونا اس لئے ہے کہ سابق میں یہ بات گذر چکی کہ جواد کا سبب ہے وہی قضا کا سبب ہے، کیونکہ وجوبِ قضا وہی سابق وجوبِ کا بقاء ہے یہ کوئی دوسرا وجوب نہیں ہے، تو گویا دونوں ایک ہی واجب ہوئے، اور وجوبِ اداء کے لئے قدرتِ ممکنہ کو شرط قرار دیا ہے، اب اگر وجوبِ قضا کے لئے بھی قدرتِ ممکنہ کو شرط قرار دیں تو واجب واحد میں وجوب کی تکرار لازم آئے گی، کیونکہ شرط مکرر ہوئی یعنی قدرتِ ممکنہ تو جو مشروط ہے یعنی وجوب وہ بھی مکرر ہوگا، اور واجب واحد میں وجوب کی تکرار باطل ہے، معلوم ہوا کہ وجوبِ قضا کے لئے قدرتِ ممکنہ شرط نہیں ہے، لہذا وقت مل جائے تو قضا لازم ہوگی ورنہ فدیہ کی وصیت کرنا لازم ہوگا یا گناہ لازم ہوگا اس کی دلیل یہ ہے کہ آخر عمر میں فوت شدہ فرائض کی تلافی ضروری ہے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ آخر عمر میں اس کی فوت شدہ تمام نمازوں اور روزوں کی ادائیگی پر وہ قادر نہیں ہے، تو نتیجہ وصیت یا اثم کی صورت میں ہوگا، غرض وجوبِ قضا کے لئے قدرتِ شرط نہیں ہے، کیوں کہ اس سے فعل مطلوب نہیں ہے۔ ہاں! اگر مکلف سے فعل مطلوب ہو یعنی قضا کرنا مطلوب ہو تو اس صورت میں قدرتِ ممکنہ شرط ہے، کیونکہ بغیر قدرت کے مکلف سے فعل طلب کرنا جائز نہیں ہے۔

والشرط کونه متوهم الوجود: - مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اداء کے لئے جو قدرتِ ممکنہ کو شرط قرار دیا ہے، تو اس قدرت کا متحقق الوجود ہونا شرط نہیں ہے، بلکہ متوهم الوجود ہونا کافی ہے یعنی حقیقت وہ قدرت خارج میں پائی جائے یہ شرط نہیں ہے صرف توہم کافی ہے جیسے ظہر کے وقت میں مکلف کو اتنا وقت ملے کہ وہ چار رکعت پڑھ سکے، یہ قدرت کا متحقق ہوا، یعنی حقیقت چار رکعت کی قدرت پائی گئی یہ ضروری نہیں ہے، بلکہ صرف وہم کے درجہ میں قدرت کا امکان ہو، اتنا کافی ہے جیسے ظہر کے وقت میں صرف اتنا وقت ملے کہ تحریمہ کہہ سکے تو ظہر واجب ہو جائے گی، اب اگر وقت لمبا ہو گیا تو ادا کرے گا ورنہ قضا کرے گا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ قدرتِ ادا کے لئے شرط ہے، اور شرط مشروط پر مقدم ہوتی ہے، یعنی قدرتِ ادا سے پہلے ہوتی ہے، اب اگر قدرت کا متحقق الوجود ہونا شرط قرار

دیں تو قدرت کا متحقق الوجود ہونا ادا سے پہلے نہیں ہوتا ہے، بلکہ ادا کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے، جب کہ شرط کا مشروط سے پہلے ہونا ضروری ہے، اور قدرت کا متوہم الوجود ہونا ادا پر مقدم ہوتا ہے، لہذا توہم قدرت کو شرط قرار دیں گے۔

اس پر تفرق پیش کر رہے ہیں کہ اگر آخری وقت میں جس میں صرف تحریمہ کی گنجائش ہے کوئی بچہ بالغ ہوا یا کافر مسلمان ہوا تو ان پر نماز فرض ہو جائے گی، کیونکہ توہم قدرت پا گیا یعنی اس بات کا امکان ہے کہ سورج ٹھہر جائے اور وقت لمبا ہو جائے، ایسا ہو سکتا ہے محال نہیں ہے، جیسے حضرت سلیمان کے لئے ہوا۔۔۔ کہ گھڑوں کے معاینہ میں مشغولی سے نماز عصر میں ڈھول ہوا، تو فرمایا مال کی محبت نے مجھے اللہ کی یاد سے غافل کر دیا، حتیٰ کہ سورج غروب ہونے تک وظیفہ ادا نہ کر سکا، پھر گھڑوں کی گردنیں اور پنڈلیاں کا ٹٹا شروع کر دیا تا کہ غفلت کا کفارہ ہو جائے، تو اللہ تعالیٰ نے آفتاب کو لوٹا دیا، چنانچہ عصر کی نماز ادا کر لی۔۔۔ اس سے معلوم ہوا کہ وقت میں امتداد ممکن ہے،۔۔۔ لہذا اصل فریضہ واجب ہو گیا، اب اگر وقت کو اللہ نے ممتد کر دیا تو ادا کر لے۔۔۔ لیکن ظاہری طور پر بندہ اس سے عاجز ہے کیونکہ صرف تحریمہ کے بقدر وقت میں فریضہ ادا نہیں کر سکتا، اور امتداد وغیرہ کا صرف امکان ہے، لہذا ظاہراً بندہ کے عجز کی وجہ سے نقل یعنی قضا واجب ہوگی،۔۔۔ جیسے کسی نے آسمان چھونے کی قسم کھائی کہ اللہ کی قسم میں آسمان کو چھوؤنگا۔۔۔ تو قسم منعقد ہو جائے گی، کیونکہ آسمان کو چھونا ممکن ہے، محال نہیں ہے، چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے لیے بطور خرق عادت اس کا وقوع ہوا، جن کے بارے میں قرآن میں خبر دی **اِنَّا الْمُسْنَا السَّمَاءُ**۔۔۔ پس آسمان کو چھونے کی قدرت کا توہم ہے امکان ہے اس لئے قسم منعقد ہو جائے گی۔۔۔ لیکن ظاہری طور پر بندہ اس کو چھونے سے عاجز ہے، لہذا فوراً حانث ہو جائے گا۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ توہم قدرت کی مثال بالکل ایسی ہی ہے جیسے کوئی آدمی سفر میں ہے اور اچانک اس پر نماز کا وقت داخل ہو گیا اور اس کے پاس پانی نہیں ہے، نہ آس پاس میں کہیں پانی ہے، تو اولاً اس پر اصل یعنی وضو کا خطاب متوجہ ہوگا، کیونکہ پانی پر قدرت کا توہم موجود ہے جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی انگلیوں سے پانی نکلا، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے زمین پر پاؤں مارا چشمہ جاری ہوا۔۔۔ لیکن چونکہ عادتاً پانی پر قدرت سے عاجز ہے اس لئے اس فوری عجز کی وجہ سے حکم اصل (وضو) سے فرع (تیمم) کی طرف منتقل ہو جائے گا، اسی طرح آخر وقت میں بالغ اور مسلمان ہونے کا مسئلہ ہے۔

وَمِنْ الْأَدَاءِ مَا لَا يَجِبُ إِلَّا بِقُدْرَةٍ مُّيسِّرَةٍ لِلْأَدَاءِ وَهِيَ زَائِدَةٌ عَلَى الْأُولَى بِدَرَجَةٍ
وَفَرْقٌ مَا بَيْنَهُمَا أَنَّ بِالثَّانِيهِ يَتَغَيَّرُ صِفَةُ الْوَاجِبِ فَيَصِيرُ سَمْحًا سَهْلًا

فَيَشْتَرِطُ دَوَامَهَا لِبَقَاءِ الْوَاجِبِ لِأَنَّ الْحَقَّ مَتَى وَجِبَ بِصِفَةٍ لَا يَبْقَى وَاجِبًا
الْأَيْتَلِكِ الصِّفَةِ وَلِهَذَا قُلْنَا بِأَنَّهُ يَسْقُطُ الزَّكَاةُ بِهَلَاكِ النَّصَابِ وَالْعُسْرُ
بِهَلَاكِ الْخَارِجِ وَالْخَرَجُ إِذَا اصْطَلَمَ الزَّرْعُ آفَةً لِأَنَّ الشَّرْعَ أَوْجِبَ الْأَدَاءَ
بِصِفَةِ الْيُسْرِ الْآتَرَى أَنَّهُ خَصَّ الزَّكَاةَ بِالْمَالِ النَّامِي الْحَوْلِيِّ وَالْعُسْرَ
بِالْخَارِجِ حَقِيقَةً وَالْخَرَجَ بِالتَّمَكُّنِ مِنَ الزَّرَاعَةِ

ترجمہ:- اور ادا میں سے ایک ادا وہ ہے جو نہیں واجب ہوتی ہے مگر ادا کو آسان کرنے والی قدرت کے ساتھ، اور
قدرتِ میسرہ پہلی (قدرتِ ممکنہ) پر بڑھی ہوئی ہے ایک درجہ، اور ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ دوسری
قدرت کی وجہ سے واجب کی صفت بدل جاتی ہے، پس واجب آسان اور سہل ہو جاتا ہے، پس شرط ہوگا اس قدرت کا
دوام واجب کی بقاء کے لئے اس لئے، کہ حق (واجب) جب واجب ہوگا کسی صفت کے ساتھ تو وہ واجب باقی نہیں
رہے گا مگر اسی صفت کے ساتھ، اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی نصاب کے ہلاک ہونے سے، اور
عُسْر ساقط ہو جائے گا پیداوار کے ہلاک ہونے سے، اور خرارج ساقط ہو جائے گا جب کھیتی کو کوئی آفت ہلاک کر دے،
اس لئے کہ شریعت نے ادا کو واجب کیا ہے یُسْرِ کی صفت کے ساتھ، کیا تو نہیں دیکھتا کہ شریعت نے زکوٰۃ کو خاص کیا
ہے مال نامی اور حولی (جس پر سال گذرا ہو) کے ساتھ، اور عُسْر کو حقیقی پیداوار کے ساتھ اور خرارج کو زراعت پر قدرت
کے ساتھ۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ قدرتِ ممکنہ کو بیان کرنے کے بعد قدرتِ میسرہ کو بیان کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ
بعض ادا قدرتِ میسرہ سے واجب ہوتی ہیں، اس میں قدرتِ ممکنہ کافی نہیں ہے، اور ان دونوں قدرتوں میں دو طرح
سے فرق ہے (۱) مفہوم کے لحاظ سے فرق یہ ہے کہ قدرتِ ممکنہ میں ادنی مقدار کی قدرت ہوتی ہے جس سے بندہ فعل
کے ادا کرنے پر قادر ہو جاتا ہے اور قدرتِ میسرہ میں فعل پر قدرت کے ساتھ آسانی اور سہولت بھی فراہم ہو جاتی ہے
(۲) دوسرا فرق حکم کا ہے کہ قدرتِ میسرہ سے واجب کی ادائیگی میں یسر اور سہولت پیدا ہو جاتی ہے جو قدرتِ ممکنہ میں
نہیں ہوتی، پس واجب کی صفت بدل جاتی ہے اس میں آسانی اور سہولت پیدا ہو جاتی ہے۔ قدرتِ میسرہ عام طور پر
عبادات مالیہ میں شرط ہے، عبادات بدینہ میں نہیں ہے، کیونکہ مال کی ادائیگی انسان پر زیادہ شاق ہوتی ہے اس لئے
شریعت نے قدرتِ میسرہ کے ساتھ ان کی ادارکھی ہے تاکہ سہولت ہو جائے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں جو واجب قدرتِ میسرہ کے ساتھ واجب ہوگا اس واجب کے بقاء کے لئے قدرت

میسرہ کا دوام شرط ہے، اگر قدرت میسرہ باقی نہ رہے گی تو وہ واجب بھی باقی نہ رہے گا۔ کیونکہ واجب میں جب ابتداء سے ایک صفت یعنی یسر ہے، اسی کے ساتھ مشروع ہوا ہے، تو وہ واجب اسی صفت کے ساتھ باقی رہے گا۔

ولهذا قلنا: - واجب کی بقاء کے لئے قدرت میسرہ کا دوام شرط ہے اس لئے احناف کہتے ہیں حولانِ حول کے بعد زکوٰۃ کی ادائیگی سے پہلے مال ہلاک ہو جائے تو زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی، اگرچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی کیونکہ حولانِ حول کے بعد ادائیگی پر قدرت کی وجہ سے وجوب ثابت ہو چکا اب یہ مال ہلاک ہونے سے ساقط نہ ہوگا۔ ہمارے نزدیک زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی، پورا مال اگر ہلاک ہو گیا ہے تو پوری زکوٰۃ ساقط اور بعض مال ہلاک ہوا ہے تو اس کے حصہ کے بقدر زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی، اور اگر اس نے ہلاک کر دیا ہے تو ہمارے نزدیک بھی ساقط نہ ہوگی، کیونکہ تعدی ہوئی تو بطور زجر کے وجوب باقی رہے گا۔ بہر حال مال ہلاک ہونے سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔ اسی طرح پیداوار ہلاک ہوگئی تو عشر ساقط ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر آسمانی آفت سے کھیتی برباد ہوگئی تو خراج ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ زکوٰۃ عشر، اور خراج یہ تینوں چیزیں شریعت نے یسر کے ساتھ واجب کی ہیں، کیونکہ زکوٰۃ میں مالِ نامی ہونا اور حولانِ حول کو شرط قرار دیا جس سے یسر پیدا ہو گیا، جب کہ زکوٰۃ نفس مال پر بھی بغیر حولانِ حول اور مالِ نامی کے واجب ہو سکتی تھی، اسی طرح عشر حقیقۃً پیداوار کے ساتھ واجب کیا گیا، اس سے یسر اور سہولت ہوگئی جبکہ عشر نفس زراعت پر بھی واجب ہو سکتا تھا، چاہے حقیقۃً پیداوار نہ ہو، اسی طرح خراج میں بارش اور آلاتِ حرث کے ذریعہ زراعت کی قدرت کو شرط قرار دیا یہ یسر کی دلیل ہے ورنہ زمین کے رقبہ پر بھی خراج لگایا جاسکتا تھا۔

خلاصہ کلام یہ کہ تینوں چیزوں میں قدرت میسرہ شرط ہے، اور واجب کے بقاء کے لئے قدرت میسرہ کا دوام شرط ہے لہذا جب قدرت فوت ہوگئی تو تینوں چیزوں میں وجوب ساقط ہو جائے گا۔

وَلِهَذَا قُلْنَا إِنَّ الْحَانِثَ فِي الْيَمِينِ إِذَا ذَهَبَ مَالُهُ كَفَرَ بِالصَّوْمِ لِأَنَّ التَّخْيِيرَ فِي
أَنْوَاعِ التَّكْفِيرِ بِالْمَالِ وَالنَّقْلَ عَنْهُ إِلَى الصَّوْمِ لِلْعُجْزِ فِي الْحَالِ مَعَ تَوَهُّمِ
الْقُدْرَةِ فِيمَا يَسْتَقْبِلُ تَيْسِيرًا لِلدَّاءِ فَكَانَ مِنْ قَبِيلِ الزَّكَاةِ إِلَّا أَنَّ الْمَالَ هُنَا
غَيْرُ عَيْنٍ فَأَيُّ مَالٍ أَصَابَهُ مِنْ بَعْدِ دَامَتْ بِهِ الْقُدْرَةُ وَلِهَذَا سَاوَى الْإِسْتِهْلَاكَ
الْهَلَاكَ هُنَا لِأَنَّهُ نَعْدَامُ التَّعَدِّي عَلَى مَحَلِّ مَشْغُولٍ بِحَقِّ الْغَيْرِ

ترجمہ: - اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ قسم میں حانث ہونے والا جب اس کا مال ختم ہو جائے تو وہ روزے سے

کفارہ ادا کرے گا، اس لئے کہ کفارہ بالمال کی انواع میں اختیار دینا، اور کفارہ بالمال سے مستقبل میں توہم قدرت کے باوجود فی الحال عجز کی وجہ سے روزہ کی طرف انتقال، ادا کو آسان بنانے کے لئے ہے، تو کفارہ بالمال زکوٰۃ کے قبیل سے ہوگا، مگر یہ کہ یہاں مال غیر معین ہے تو جو مال بھی اس کو پہنچے گا اس کے (حنت اور عجز کے) بعد تو اس کے ذریعہ قدرت کا دوام ہو جائے گا، اور اسی لئے یہاں استہلاک ہلاک کے مساوی ہوگا تعدی کے نہ ہونے کی وجہ سے ایسے محل پر جو مشغول ہے غیر کے حق کے ساتھ۔

تشریح:- ماقبل میں بتایا کہ بقائے واجب کے لئے قدرتِ میسرہ کا بقاء شرط ہے، اگر قدرتِ میسرہ نہ رہے تو واجب ساقط ہو جائے گا، لہذا اگر کوئی شخص قسم میں حانت ہو جائے تو اس پر کفارہ بالمال واجب ہے یعنی غلام آزاد کرے یا دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا دس مسکینوں کو کپڑا پہنائے، لیکن حانت ہونے کے بعد اس کا سارا مال ہلاک ہو گیا، تو اب وہ روزے سے کفارہ ادا کرے گا کیونکہ کفارہ بالمال قدرتِ میسرہ کے ساتھ واجب ہوا ہے، لہذا واجب کے بقاء کے لئے قدرت کا بقاء شرط ہے جب مال ہلاک ہو گیا تو قدرت نہ رہی، لہذا اب مالی کفارہ واجب نہ ہوگا، اب وہ روزے سے کفارہ ادا کرے گا۔

کفارہ بالمال کے قدرتِ میسرہ کے ساتھ واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مالی کفارہ میں شریعت نے تین چیزوں میں اختیار دیا ہے، یہ دلیل ہے کہ کفارہ میں یسر اور سہولت ملحوظ ہے، کیونکہ اختیار ملنے سے آسانی پیدا ہوتی ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ فوری عجز کی وجہ سے شریعت نے مال سے روزہ کی طرف حکم کو منتقل کر دیا حالانکہ آئندہ مال کے آنے کا امکان توہم موجود ہے، تو باوجود توہم قدرت کے فوری عجز کی وجہ سے مال سے روزہ کی طرف حکم کو منتقل کرنا یہ مکلف پر آسانی کرنے کے لئے ہے، ورنہ شیخ فانی کے حق میں اس کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، بلکہ اس میں روزہ سے فدیہ کی طرف حکم کو منتقل کرنے میں دائمی عجز کا اعتبار کیا گیا ہے، یعنی شیخ فانی ابھی روزے سے عاجز ہے، مگر شریعت نے اس فوری عجز کا اعتبار نہیں کیا، بلکہ دائمی عجز کا اعتبار ہے کہ اس کا یہ عجز دائمی ہو، اور یہ معلوم ہوگا موت پر لہذا اس وقت وہ فدیہ دے سکتا ہے۔ اور یہاں فوری عجز کا اعتبار ہے، یہ دلیل ہے کہ کفارہ مالی قدرتِ میسرہ کے ساتھ واجب ہوا ہے، لہذا اس کی مثال زکوٰۃ جیسی ہوگئی، جیسے زکوٰۃ میں بقاء واجب کے لئے قدرت شرط ہے ایسے ہی مالی کفارہ میں بھی شرط ہے۔

الان المال مہنا:- ایک اعتراض کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ کفارہ مالی زکوٰۃ کے قبیل سے ہے، اسی لئے مال کے ہلاک ہونے سے کفارہ مالی ساقط ہو جاتا ہے، اور حکم روزے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے جیسے زکوٰۃ میں مال کے ہلاک ہونے سے زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے، تو پھر دوسرا مال آنے سے کفارہ مالی کا وجوب لوٹ

کر نہیں آنا چاہیے جیسے زکوٰۃ میں وجوب لوٹ کر نہیں آتا، اگر زکوٰۃ کا مال ہلاک ہو گیا پھر بعد میں اس کے پاس مال آیا تو اس پر سابق زکوٰۃ نہ واجب ہوگی، بلکہ اس مال پر جب سال گزرے گا تو زکوٰۃ واجب ہوگی، حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ حادث کے پاس جب دوسرا مال آجائے گا تو دوبارہ کفارۃ مالی واجب ہوگا تو کفارۃ مالی زکوٰۃ کے قبیل سے کہاں ہوا؟ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ کفارۃ مالی زکوٰۃ کے قبیل سے ہے، قدرتِ میسرہ کے ساتھ واجب ہونے میں البتہ دونوں میں تھوڑا فرق ہے، وہ یہ کہ زکوٰۃ میں مال معین ہوتا ہے، اور جب یہ مال ہلاک ہو گیا تو زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی، اور دوسرا مال جب اس کے پاس آ گیا تو یہ اس کے قائم مقام نہیں ہوگا، لہذا جب اس دوسرے مال پر سال گزرے گا تو زکوٰۃ واجب ہوگی، وہ پہلا واجب تو ساقط ہی ہو گیا، اور کفارۃ مالی میں معین مال کے ساتھ کفارہ متعلق نہیں ہوتا ہے بلکہ مطلق مال کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، لہذا جب دوسرا مال آجائے گا تو قدرت ثابت ہو جائے گی لہذا دوبارہ کفارۃ مالی واجب ہوگا۔

اسی فرق کی وجہ سے کہ کفارۃ مالی میں مال غیر معین ہوتا ہے مال کا ہلاک ہونا اور ہلاک کرنا دونوں برابر ہیں یعنی جس طرح مال کے ہلاک ہونے سے کفارہ ساقط ہو جاتا ہے اور کفارہ کا حکم روزہ کی طرف لوٹ جاتا ہے۔ ایسے ہی مال کے ہلاک کرنے سے بھی کفارہ ساقط اور حکم روزے کی طرف لوٹ جاتا ہے۔ حالانکہ زکوٰۃ میں ایسا نہیں ہے، زکوٰۃ میں مال ہلاک ہونے سے تو زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے مگر ہلاک کرنے سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی بلکہ زجر اوجوب باقی رہتا ہے، کیونکہ زکوٰۃ میں مال معین ہوتا ہے تو اس کو ہلاک کرنا ایسے محل پر تعدی اور زیادتی کرنا ہے جو محل دوسرے کے یعنی فقیر کے حق کے ساتھ مشغول ہے، گویا اس نے ہلاک کر کے فقیر پر ظلم و تعدی کی، اور کفارہ میں ایسے محل پر تعدی نہیں ہے جو دوسرے کے حق کے ساتھ مشغول ہو، کیونکہ اس میں مال غیر معین ہوتا ہے، کسی غیر کے حق کے ساتھ مشغول ہے ہی نہیں، لہذا کفارہ میں ہلاک و استہلاک دونوں کا حکم یکساں ہے۔

وَأَمَّا الْحَجُّ فَالشَّرْطُ فِيهِ الْمُمْكِنَةُ مِنَ السَّفَرِ الْمُعْتَادِ بِرَاحِلَةٍ وَزَادَ
وَالْيُسْرُ لَا يَقَعُ إِلَّا بِخَدَمٍ وَأَعْوَانٍ وَمَرَاقِبٍ وَلَيْسَ ذَلِكَ بِشَرْطٍ بِالْإِجْمَاعِ -
فَلِذَا لِكَ لَمْ يَكُنْ شَرْطًا لِدَوَامِ الْوَاجِبِ وَكَذَلِكَ صَدَقَةُ الْفِطْرِ لَمْ تَجِبْ بِصِفَةِ
الْيُسْرِ بَلْ بِشَرْطِ الْقُدْرَةِ وَهُوَ الْغِنَاءُ لِيَصِيرَ الْمُوصُوفُ بِهِ أَهْلًا لِلْإِغْنَاءِ لَا تَرَى
أَنَّهُ يَجِبُ بِثِيَابِ الْبَذْلَةِ وَلَا يَقَعُ بِهَا الْيُسْرُ لِأَنَّهَا لَيْسَتْ بِنَامِيَةٍ فَلَمْ يَكُنِ الْبَقَاءُ
مُفْتَقِرًا إِلَى دَوَامِ شَرْطِ الْوُجُوبِ

ترجمہ:- اور بہر حال حج پس اس میں قدرتِ ممکنہ شرط ہے یعنی وہ سفر جس کے لوگ عادی ہیں سواری اور توشہ کے ساتھ، اور یسر واقع نہیں ہوتا ہے مگر بہت سے خادموں کے ساتھ اور بہت سے مددگاروں اور سواریوں کے ساتھ، اور یہ بالا جماع شرط نہیں ہے، پس اسی وجہ سے یہ (قدرتِ ممکنہ) دوام واجب کے لئے شرط نہیں ہے، اور اسی طرح صدقہ فطریہ کی صفت کے ساتھ واجب نہیں ہوا بلکہ قدرتِ (ممکنہ) کی شرط کے ساتھ اور وہ غنا (مالداری) ہے، تاکہ ہو جائے وہ شخص جو غنا کے ساتھ موصوف ہے غنی کرنے کا اہل، کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ صدقہ فطر واجب ہو جاتا ہے کام کاج کے کپڑوں سے، حالانکہ ان کے ذریعہ یسر واقع نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ کام کاج کے کپڑے نامی نہیں ہیں، پس نہیں ہوگا بقاء واجب محتاج، وجوب کی شرط کے دوام کی طرف۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ قدرتِ ممکنہ اور قدرتِ میسرہ کے درمیان فرق کو مزید واضح کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ حج قدرتِ ممکنہ کے ساتھ واجب ہے، یعنی ادنیٰ قدرت حاصل ہو جائے، سواری اور توشہ پر قدرت سے حج واجب ہو جائے گا، یہ قدرتِ ممکنہ ہے، ورنہ یسر تو اس میں یہ ہے کہ ساتھ میں خدام ہوں، مددگار ہوں، سواریاں ہوں وغیرہ حالانکہ بالا جماع یہ شرط نہیں ہے، معلوم ہوا کہ قدرتِ میسرہ سے حج کا وجوب نہیں ہے، بلکہ ممکنہ سے ہے، اسی لئے بقاء واجب کے لئے قدرت کا دوام شرط نہیں ہے، لہذا حج واجب ہو جانے کے بعد مال ہلاک ہو گیا تو حج ساقط نہ ہوگا، اور نہ کر سکا تو گنہگار ہوگا۔

اسی طرح صدقہ فطر بھی قدرتِ میسرہ کے ساتھ نہیں ہے، بلکہ قدرتِ ممکنہ کے ساتھ واجب ہے، اسی لئے اس میں غنا یعنی مالدار ہونا، اور صاحبِ نصاب ہونا شرط ہے، مال نامی ہونا اور سال گذرنا شرط نہیں، یہ قدرتِ ممکنہ ہے، جس سے ادنیٰ قدرت حاصل ہو جاتی ہے ورنہ یسر تو اس میں مال نامی اور حوالانِ حول سے ہوتا ہے، حالانکہ یہ شرط نہیں ہے، اگر کوئی عید کی رات میں صبح صادق سے پہلے نصاب کا مالک ہو گیا تو صدقہ فطر واجب ہو جائے گا۔ اور غنا کی شرط اس لئے لگائی گئی کہ صدقہ فطر کا مقصود فقیر کو غنی کرنا ہے، اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ خود غنی ہو، لہذا غنا کی شرط لگادی۔

اگر کوئی سوال کرے کہ غنا (یعنی نصاب کا مالک ہونا) جب شرط قرار دیا تو یہ قدرتِ میسرہ ہوئی اس لئے کہ قدرتِ ممکنہ تو یہ ہے کہ ایک دن سے زائد روزی کا مالک ہو، اگر صدقہ فطر میں قدرتِ ممکنہ شرط ہے تو ایک دن سے زائد روزی پر صدقہ فطر ہونا چاہیے، نصاب کی شرط نہ ہونا چاہیے، جیسے امام شافعیؒ کے نزدیک یہی حکم ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ایک دن سے زائد روزی مراد لینے کی صورت میں قلبِ موضوع لازم آتا ہے، کہ آج تو ایک دن سے زائد روزی پر صدقہ واجب ہو گیا اب وہ خالی ہاتھ ہو گیا، دوسرے دن محتاج ہونے کی وجہ سے مانگنے پر

مجبور ہوگا، کل اسی فقیر سے وہ صدقہ کا سوال کرے گا اور یہ فیچ چیز ہے، کیونکہ اپنی حاجت کو دفع کرنا غیر کی حاجت دفع کرنے سے اولیٰ ہے، لہذا غنا شرط قرار دیا تاکہ یہ محتاج نہ بنے۔

بہر حال صدقہ فطر قدرتِ ممکنہ کے ساتھ واجب ہے، اسی لئے اگر کسی کے پاس استعمال کے کپڑے حاجتِ اصلیہ سے زائد ہوں، اس پر بھی صدقہ فطر واجب ہوتا ہے، حالانکہ کام کاج کے کپڑوں پر وجوب کونسیئر ہے؟ کیونکہ یہ نامی نہیں ہیں، معلوم ہوا کہ صدقہ فطر قدرتِ میسرہ سے نہیں بلکہ قدرتِ ممکنہ کے ساتھ واجب ہے، پس بقاء واجب کے لئے قدرت کا دوام شرط نہیں ہے لہذا عید کے دن مال ہلاک ہو گیا تو صدقہ فطر ساقط نہ ہوگا۔

فَصَلِّ فِي صِفَةِ الْحُسْنِ لِلْمَامُورِ بِهِ الْمَامُورُ بِهِ نَوْعَانِ حَسَنٌ لِمَعْنَى فِي عَيْنِهِ وَحَسَنٌ لِمَعْنَى فِي غَيْرِهِ وَالَّذِي حَسَنٌ لِمَعْنَى فِي عَيْنِهِ نَوْعَانِ مَا كَانَ الْمَعْنَى فِي وَضْعِهِ كَالصَّلَاةِ فَإِنَّهَا تُتَأَدَّى بِأَفْعَالٍ وَأَقْوَالٍ وَضِعَتْ لِلتَّعْظِيمِ وَالتَّعْظِيمُ حَسَنٌ فِي نَفْسِهِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِي غَيْرِ حَيْثُ أَوْ حَالِهِ وَمَا التَّحَقُّ بِوَاسِطَةٍ بِمَا كَانَ الْمَعْنَى فِي وَضْعِهِ كَالزَّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ فَإِنَّ هَذِهِ الْأَفْعَالَ بِوَاسِطَةِ حَاجَةِ الْفَقِيرِ وَاشْتِهَاءِ النَّفْسِ وَشَرَفِ الْمَكَانِ تَضَمَّنَتْ إِغْنَاءَ عِبَادِ اللَّهِ وَقَهْرَ عَدُوِّهِ وَتَعْظِيمَ شَعَائِرِهِ فَصَارَتْ حَسَنَةً مِنَ الْعَبْدِ لِلرَّبِّ عَزَّتْ قُدْرَتُهُ بِلَا تَالِثٍ مَعْنَى لِكُونَ هَذِهِ الْوَسَائِطُ ثَابِتَةً بِخَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى وَمُضَافَةً إِلَيْهِ۔

ترجمہ:- یہ فصل ہے مامور بہ کے حسن کی صفت کے بیان میں، مامور بہ دو قسم پر ہے، ایک قسم یہ ہے کہ مامور بہ حسن ہوا ایسے معنی کی وجہ سے جو اس کی ذات میں ہے، اور دوسری قسم یہ ہے کہ حسن ہوا ایسے معنی کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہے، اور پہلی قسم یعنی وہ مامور بہ جو حسن ہے ایسے معنی کی وجہ سے جو اس کی ذات میں ہے وہ بھی دو قسم پر ہے، (۱) ایک وہ ہے کہ وہ معنی (جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے) اس کی ذات میں ہو، جیسے نماز پس وہ ادا ہوتی ہے ایسے افعال و اقوال سے جو تعظیم کے لئے وضع کئے گئے ہیں، اور تعظیم بالذات حسن ہے، مگر یہ کہ تعظیم اس کے وقت کے علاوہ یا اس کے حال کے علاوہ میں ہو، (۲) اور دوسری قسم وہ ہے جو واسطہ کے ساتھ ملحق ہو اس (پہلی قسم) کے ساتھ جس کی ذات میں وہ معنی ہے، جیسے زکوٰۃ، اور روزہ اور حج، پس یہ افعال فقیر کی حاجت — نفس کی شہوت — اور شرافت مکان کے واسطہ سے متضمن ہیں اللہ کے بندوں کو غنی کرنے کو — اللہ کے دشمن کو مغلوب کرنے کو، اور اللہ کے شعائر کی تعظیم کو، تو ہو جائیں گے یہ افعال بندے کی طرف سے رب کے لئے — جس کی قدرت زبردست

ہے۔۔۔ حَسَنٌ بغیر کسی تیسرے معنی کے (یعنی بغیر کسی زائد واسطہ کے) ان واسطوں کے ثابت ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے خلق سے اور منسوب ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی طرف۔

تشریح:- یہ فصل ہے مامور بہ کے حسن کی صفت کے بیان میں، آمر اللہ تعالیٰ ہیں، اور نا ہی بھی اللہ تعالیٰ ہیں، اور اللہ حکیم ہے، اس کی حکمت کا تقاضا ہے کہ وہ جس چیز کا بندوں کو امر کریں گے یقیناً اس مامور بہ میں حسن ہوگا اور جس چیز سے نہی کریں گے اس منہی عنہ میں قبح ہوگا۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ مامور بہ کی حسن کے لحاظ سے تقسیم کر رہے ہیں، حسن کے لحاظ سے مامور بہ کی دو قسمیں ہیں، (۱) مامور بہ حَسَنٌ لعینہ (۲) مامور بہ حَسَنٌ لغیرہ، حَسَنٌ لعینہ اس کو کہتے ہیں کہ حُسْنٌ مامور بہ کی ذات میں ہو، حَسَنٌ لغیرہ اس کو کہتے ہیں کہ مامور بہ میں حسن ذاتی نہ ہو غیر کی وجہ سے آیا ہو۔

پھر مامور بہ حسن لعینہ کی بھی دو قسمیں ہیں، (۱) حسن لعینہ بالذات (۲) حسن لعینہ بالواسطہ۔ حسن لعینہ بالذات اس کو کہتے ہیں کہ جس وصف اور معنی کی وجہ سے مامور بہ میں حسن پیدا ہوا ہے وہ وصف فی حد ذاتہ حسن ہو بغیر کسی واسطہ کے، اس کی وضع میں ہی حسن ہو۔

اور حسن لعینہ بالواسطہ اس کو کہتے ہیں کہ جس وصف و معنی کی وجہ سے مامور بہ میں حسن پیدا ہوا ہے وہ معنی اپنی وضع میں حَسَنٌ نہیں ہے بلکہ اس میں حُسْنٌ کسی واسطہ سے آیا ہے لیکن یہ واسطہ بھی کوئی بہت دور کی چیز نہیں ہے، بلکہ نہ ہونے کے درجہ میں ہے، اس لئے یہ قسم ثانی قسم اول کے ساتھ ہی ملحق ہے۔

قسم اول یعنی حسن لعینہ بالذات کی مثال جیسے نماز کیونکہ نماز میں جس معنی اور وصف کی وجہ سے حسن آیا ہے وہ معنی ایسا ہے کہ اس کی ذات وضع میں ہی حسن ہے، اس لئے کہ نماز اقوال یعنی ثنا، تسبیح وغیرہ اور افعال یعنی رکوع، سجدہ وغیرہ کا نام ہے، تو نماز میں ان افعال و اقوال سے حسن آیا ہے اور یہ افعال و اقوال ایسے ہیں کہ ان کی وضع میں حسن ہیں کیونکہ ان کا مقصد تعظیم باری تعالیٰ ہے، اور تعظیم فی ذاتہ حسن ہے، لہذا نماز حسن لعینہ بالذات ہوئی، اسی قسم اول میں ایمان بھی داخل ہے، بلکہ ایمان تو قسم اول کا اعلیٰ درجہ ہے، کیونکہ ایمان تو کسی بھی وقت سقوط کو قبول نہیں کرتا ہے، اور نماز تو بعض اوقات ساقط بھی ہو جاتی ہے، اسی لئے بعض حضرات نے اس قسم اول کی تقسیم کی ہے (۱) ما لا یقبل

السقوط مثل الایمان (۲) ما یقبل السقوط مثل الصلوۃ۔

الا ان یکون:- تعظیم فی ذاتہ حسن ہے مگر یہ کہ غیر حالت میں یا غیر وقت میں ہو، جیسے بجائے طہارت کے حالت جنابت میں ہو یا غیر وقت میں ہو جیسے اوقات مکروہ میں ہو تو حَسَنٌ نہ ہوگی بلکہ قبیح اور مکروہ ہوگی۔

وما التحق بوابسطہ:- قسم اول بیان ہوگئی، قسم ثانی وہ ہے جو واسطہ کی وجہ سے قسم اول کے ساتھ ملحق

ہے، جیسے زکوٰۃ، روزہ اور حج، زکوٰۃ میں بظاہر کوئی حسن نہیں ہے کیونکہ زکوٰۃ میں مال کو ضائع کرنا ہے، مگر اس سے فقیر کی حاجت دفع ہوتی ہے، اور یہ اچھی چیز ہے تو اس کی وجہ سے زکوٰۃ میں حسن آیا، اور یہ واسطہ یعنی فقیر کی حاجت اللہ نے پیدا کی ہے، فقیر کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔

اسی طرح روزہ بظاہر نفس کو بھوکا رکھنا ہے، اس میں کوئی حسن نہیں ہے، البتہ اس سے نفس امارہ مغلوب ہوتا ہے اس واسطہ سے حسن آیا — اور یہ واسطہ یعنی نفس کی عداوت اللہ نے پیدا کی ہے، بندہ کا کوئی دخل نہیں ہے۔ اسی طرح حج بظاہر لمبا سفر کرنا، اپنے آپ کو تھکانا، متفرق مقامات کو دیکھنا ہے جس میں کوئی خوبی نہیں ہے، البتہ حج میں مکان کے شرف یعنی بیت اللہ کے شرف کے سبب حسن آیا اور یہ واسطہ اللہ کے پیدا کرنے سے ہے بندہ کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔

الغرض زکوٰۃ، روزہ اور حج میں حسن ایک واسطہ سے آیا ہے، اور تینوں جگہ وہ واسطہ اللہ کے پیدا کرنے سے ہوا ہے اور وہ واسطہ اللہ کی طرف ہی منسوب ہے، بندہ کا کوئی دخل نہیں ہے تو گویا وہ واسطہ درمیان میں ہے ہی نہیں، لہذا زکوٰۃ، روزہ اور حج بھی قسم اول یعنی حسن لعینہ بالذات کے ساتھ ملحق ہو گئے، اسی لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے کہا وما التحق بواسطۃ بماکان المعنی فی وضعہ — اور دوسری قسم وہ ہے جو واسطہ کے ساتھ ملحق ہو اسی (پہلی قسم) کے ساتھ جس کی ذات میں وہ معنی ہے۔

وَحُكْمُ هَذَيْنِ النَّوعَيْنِ وَاحِدٌ وَهُوَ أَنَّ الْوُجُوبَ مَتَى ثَبَتَ لَا يَسْقُطُ إِلَّا بِفَعْلٍ الْوَاجِبِ أَوْ بِإِعْتِرَاضٍ مَا يَسْقُطُهُ بِعَيْنِهِ وَالَّذِي حَسَنُ لِمَعْنَى فِي غَيْرِهِ نَوْعَانِ مَا يَحْصُلُ الْمَعْنَى بَعْدَهُ بِفَعْلٍ مَقْصُودٍ كَالْوُضُوءِ وَالسَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ وَمَا يَحْصُلُ الْمَعْنَى بِفَعْلٍ الْمَأْمُورِ بِهِ كَالصَّلَاةِ عَلَى الْمَيِّتِ وَالْجِهَادِ وَإِقَامَةِ الْحُدُودِ فَإِنَّ مَا فِيهِ الْحُسْنُ مِنْ قَضَاءِ حَقِّ الْمُسْلِمِ وَكَتَبَتْ أَعْدَاءُ اللَّهِ تَعَالَى وَالزَّجْرَ عَنِ الْمَعَاصِي يَحْصُلُ بِنَفْسِ الْفَعْلِ وَحُكْمُ هَذَيْنِ النَّوعَيْنِ وَاحِدٌ أَيْضًا وَهُوَ بَقَاءُ الْوَاجِبِ بِوُجُوبِ الْغَيْرِ وَسُقُوطُهُ بِسُقُوطِ الْغَيْرِ۔

ترجمہ:- اور ان دونوں قسموں کا حکم ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ واجب جب ثابت ہو جائے گا تو وہ ساقط نہ ہوگا مگر واجب کو ادا کرنے سے، یا اس عارض کے پیش آنے سے جو بذاتِ خود واجب کو ساقط کر دے، اور وہ مامور بہ جو حسن ہے ایسے معنی کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہے دو قسم پر ہے، (۱) ایک یہ کہ وہ معنی اس (مامور بہ کو کرنے) کے بعد فعل

مقصود سے حاصل ہو جیسے وضو اور سعی الی الجمعہ، (۲) اور دوسری قسم وہ کہ وہ معنی حاصل ہو جائے مامور بہ کو کرنے سے جیسے میت پر نماز پڑھنا، اور جہاد اور حدود قائم کرنا پس بیشک وہ معنی جس میں حسن ہے یعنی مسلمان کا حق ادا کرنا، اللہ کے دشمنوں کو ذلیل کرنا اور معاصی سے روکنا نفس فعل سے حاصل ہو جاتا ہے، اور ان دو قسموں کا حکم بھی ایک ہے اور وہ واجب کا باقی رہنا ہے غیر کے ثابت رہنے سے اور واجب کا ساقط ہونا ہے غیر کے سقوط سے۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ پہلی دو قسموں کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ حسن لعینہ اور جو حسن لعینہ کے ساتھ کسی واسطہ سے ملحق ہے، ان دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ واجب جب ثابت ہو جائے گا تو یا تو اس کے ادا کرنے سے ساقط ہوگا یا کوئی ایسا عارض پیش آجائے جو بغیر کسی واسطہ کے بذات خود اس واجب کو ساقط کر دے جیسے حیض و نفاس، اس کے پیش آنے سے نماز ساقط ہو جائے گی، یہ بذات خود بغیر کسی واسطہ کے نماز کو ساقط کر دیتا ہے، اور جنون مطبق یہ نماز روزہ، حج اور زکوٰۃ سب کو ساقط کر دیتا ہے۔

والذی حسن لمعنی:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ حسن لعینہ کو بیان کرنے کے بعد اب حسن لغیرہ کو بیان کر رہے ہیں، حسن لغیرہ اس کو کہتے ہیں کہ مامور بہ میں حسن ذاتی نہ ہو کسی غیر کی وجہ سے حسن آیا ہو، اس کی بھی دو قسمیں ہیں، (۱) ایک وہ جس میں وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے، وہ مامور بہ کو ادا کرنے سے ادا نہ ہو بلکہ مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد اس کو مستقل ادا کرنا پڑے جیسے وضو اور سعی الی الجمعہ، وضو میں ذاتی حسن نہیں ہے بلکہ وہ تو پانی ضائع کرنا ہے، البتہ نماز کا وسیلہ ہونے سے حسن آیا ہے، اور نماز جس کی وجہ سے وضو میں حُسن آیا ہے یہ وضو کے ادا کرنے سے ادا نہیں ہوتی ہے بلکہ وضو کے بعد مستقلاً ادا کرنا پڑتا ہے۔۔۔ اسی طرح سعی الی الجمعہ میں بذات خود کوئی حُسن نہیں ہے بلکہ نماز جمعہ کی وجہ سے حسن آیا ہے، اور نماز جمعہ سعی سے ادا نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کو مستقلاً ادا کرنا پڑتا ہے۔ (۲) حسن لغیرہ کی دوسری قسم وہ ہے کہ جس میں وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے وہ مامور بہ کو ادا کرنے سے ادا ہو جائے اس کے لئے مستقلاً عمل نہ کرنا پڑے، جیسے میت پر نماز، اس میں ذاتی حُسن نہیں ہے بلکہ یہ تو بت پرستی کے مشابہ ہے، مگر اس سے مسلمان کے حق کی ادائیگی ہوتی ہے، اس کی وجہ سے حسن آیا ہے، اور ادائے حق مسلم صلوٰۃ علی المیت سے ادا ہو جاتا ہے، اس کے لئے الگ سے کوئی عمل کی ضرورت نہیں ہے۔۔۔ اور جیسے جہاد اس میں ذاتی حسن نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں اللہ کے بندوں کو عذاب دینا اور شہروں کو اجاڑنا ہے، مگر اعلاء کلمۃ اللہ کی وجہ سے اس میں حُسن آیا ہے، اور اعلاء کلمۃ اللہ نفس جہاد سے ادا ہو جاتا ہے، کوئی الگ عمل کی ضرورت نہیں ہے،۔۔۔ اسی طرح حدود قائم کرنا، حد زنا، حد سرقہ وغیرہ اس میں فی نفسہ عذاب دینا ہے، کوئی خوبی نہیں ہے، مگر اس سے گناہوں کی روک تھام ہو جاتی ہے، اس کی وجہ سے حُسن آیا، اور گناہوں کی روک تھام حد قائم کرنے

سے ہو جاتی ہے، اس کے لئے کوئی الگ عمل کی ضرورت نہیں ہے۔

وحکم ہذین النوعین: - حسن لغیرہ کی دونوں قسموں کا حکم بھی ایک ہی ہے، جب تک وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے وہ باقی رہے گا تو مامور بہ بھی واجب رہے گا اور جب وہ غیر ساقط ہو جائے گا تو مامور بہ بھی ساقط ہو جائے گا، لہذا نماز باقی رہے گی تو وضو باقی رہے گا، جمعہ باقی رہے گا تو سعی باقی رہے گی، اور نماز اور جمعہ ساقط ہو جائے گا تو وضو اور سعی بھی ساقط ہو جائے گی، اسی طرح جب تک حق مسلم باقی ہے تو صلوة علی المیت بھی باقی رہے گی۔ اور جب تک اعلیٰ کلمۃ اللہ باقی رہے گا تو جہاد بھی باقی رہے گا۔ اور جب تک معاصی اور موجبات حد باقی رہیں گے، حد قائم کرنے کا حکم بھی باقی رہے گا، اور یہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے ساقط ہو جائے گا تو مامور بہ بھی ساقط ہو جائے گا۔

فَصْلٌ فِي النَّهْيِ وَهُوَ فِي صِفَةِ الْقُبْحِ يَنْقَسِمُ انْقِسَامَ الْأَمْرِ فِي صِفَةِ الْحُسْنِ
مَاقْبَحٍ لِعَيْنِهِ وَضَعًا كَالْكُفْرِ وَالْعُبْثِ وَمَا تَلَحَّقَ بِهِ بِوَاسِطَةِ عَدَمِ الْأَهْلِيَّةِ
وَالْمَحَلِّيَّةِ شَرْعًا كَصَلَاةِ الْمُحَدِّثِ وَيَبْعُ الْحُرِّ وَالْمُضَامِينِ وَالْمَلَأَقِيحِ وَحُكْمُ
النَّهْيِ فِيهِمَا بَيَانٌ أَنَّهُ غَيْرُ مَشْرُوعٍ أَصْلًا۔

ترجمہ: - یہ فصل نہی کے بیان میں ہے، نہی قبح کی صفت میں منقسم ہوتی ہے امر کے حسن کی صفت میں منقسم ہونے کی طرح، ایک وہ ہے جو قبح لعینہ ہو باعتبار وضع کے جیسے کفر اور عبث اور دوسری وہ ہے جو ملحق ہے قسم اول کے ساتھ شرعاً اہلیت اور محلیت کے نہ ہونے کے واسطہ سے، جیسے محدث کی نماز اور آزاد کی بیع اور مضامین اور ملائح کی بیع، اور ان دونوں قسموں میں نہی کا حکم اس بات کو بیان کرنا ہے کہ یہ بالکل مشروع نہیں ہے۔

تشریح: - اللہ تعالیٰ آمر اور ناہی ہے اور اللہ تعالیٰ حکیم ہے، اس لئے اس کے امر کرنے پر جس طرح مامور بہ میں حسن ہوتا ہے ایسے ہی اس کی نہی سے منہی عنہ میں قبح لازمی ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ماقبل میں حسن کے لحاظ سے امر کی تقسیم کی ہے، اور یہاں قبح کے لحاظ سے نہی کی تقسیم بیان کر رہے ہیں۔

قبح کے لحاظ سے منہی عنہ کی دو قسمیں ہیں، (۱) قبح لعینہ (۲) قبح لغیرہ، پھر قبح لعینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قبح لعینہ وضعی (۲) قبح لعینہ شرعی۔

قبح لعینہ وضعی وہ منہی عنہ ہے جس کی ذات میں قباحت ہو، اس کی وضع میں قبح ہو، بغیر شرع کے عقل ہی سے اس

کا قبح معلوم ہو جیسے کفر، عبث، کفر کی ذات میں قبح ہے، جو عقل سے سمجھ میں آرہا ہے، کفر میں منع حقیقی کا انکار ہے جو بالذات قبح ہے، اسی لئے اس کی حرمت کبھی منسوخ نہیں ہوتی ہے، اسی طرح عبث فعل جس میں نہ دنیا کا فائدہ ہو نہ آخرت کا یہ قبح لعینہ ہے، عقل سے قبح سمجھ میں آرہا ہے۔

قبح لعینہ شرعی جس کو مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس طرح بیان کر رہے ہیں، وہ منہی عنہ جو پہلی قسم (قبح لعینہ) کے ساتھ ملحق ہو، شرعاً اہلیت و محلیت نہ ہونے کے واسطے سے، یعنی یہ منہی عنہ اپنی ذات سے قبح نہیں ہے، بلکہ اس میں قباحت ایک واسطہ سے آئی ہے، اور وہ واسطہ ہے شرعاً اہل نہ ہونا یا مکمل نہ ہونا، اور یہ واسطہ چونکہ عقل سے نہیں پہنچانا جاتا بلکہ شریعت سے معلوم ہوا، اس لئے اس کو قبح لعینہ تو نہ کہیں گے البتہ قبح لعینہ کے ساتھ ملحق کہیں گے۔

جیسے محدث کی نماز، نماز فی نفسہ قبح نہیں ہے، بلکہ حسن ہے، البتہ اس میں قباحت عدم اہلیت کی وجہ سے آئی کیونکہ بندہ حالت حدیث میں نماز کا اہل نہیں ہے، اور اس کا عدم اہل ہونا شرعاً معلوم ہوا، اس واسطہ سے قباحت آئی، دوسری مثال۔ جیسے آزاد کی بیچ مضامین و ملائح کی بیچ، مضامین مضمون کی جمع ہے، مضمون اس پانی اور مادہ منویہ کو کہتے ہیں جو باپ کی صلب میں ہوتا ہے۔ اس کی بیچ اس طرح ہوگی کہ کوئی کہے کہ میں نے اس بچہ کی بیچ کی جو اس نراونٹ سے حاصل ہوگا تو وہ پانی اور منی بیچ رہا ہے جو شرعاً مال نہیں ہے۔ ملائح ملقوح یا ملقوحہ کی جمع ہے، مادہ کے پیٹ میں جو جنین ہوتا ہے اس کو کہتے ہیں، اس کی بیچ اس طرح کرے کہ اس مادہ اوٹنی سے جو بچہ حاصل ہوگا وہ میں نے بیچا، تو یہاں بھی پانی اور منی کی بیچ کر رہا ہے جو مال نہیں ہے۔ الغرض تینوں جگہ بیچ میں جو قباحت آئی وہ بالذات نہیں ہے، بیچ اپنی ذات میں حسن ہے البتہ اس میں قباحت بیچ کے محل بیچ نہ ہونے کی وجہ سے آئی، کیونکہ آزاد، مضامین ملائح مال مستقوم نہیں ہیں، لہذا بیچ باطل ہوگی، تو بیچ میں عدم محلیت کی وجہ سے قباحت آئی لہذا یہ دوسری قسم ہے یعنی قبح لعینہ شرعی جو ملحق ہے قسم اول کے ساتھ۔

منہی عنہ کی ان دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ فعل منہی عنہ کسی طرح سے بھی مشروع نہیں ہے، نہ ذاتاً نہ وصفاً، ہر حال میں یہ غیر مشروع ہے۔

وَمَا قَبَحَ لِمَعْنَى فِي غَيْرِهِ وَهُوَ نَوَعَانٍ مَا جَاوَزَهُ الْمَعْنَى جَمْعًا كَالْبَيْعِ وَقَتِ
النِّدَاءِ وَالصَّلَاةِ فِي الْأَرْضِ الْمَغْصُوبَةِ وَالْوُطَى فِي حَالَةِ الْحَيْضِ وَحُكْمُهُ أَنَّهُ
يَكُونُ صَحِيحًا مَشْرُوعًا بَعْدَ النَّهْيِ وَلِهَذَا قُلْنَا إِنَّ وَطْيَهَا فِي حَالَةِ الْحَيْضِ
يَحِلُّ لَهَا لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ وَيَتَبَيَّنُ بِهِ إِحْصَانُ الْوُطَى وَمَا اتَّصَلَ بِهِ الْمَعْنَى وَصَفًا

كَالْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ-

ترجمہ:- اور دوسری قسم وہ ہے جو قبیح ہو ایسے معنی کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہیں، اور اس کی دو قسمیں ہیں، ایک یہ کہ وہ معنی اس کے ساتھ مجاور ہو جائے جمع ہو کر جیسے جمعہ کی اذان کے وقت بیع کرنا، مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنا، اور حالت حیض میں وطی کرنا، اور اس کا حکم یہ ہے کہ یہ نہی کے بعد صحیح اور مشروع ہے، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ عورت سے وطی کرنا حالت حیض میں اس کو شوہر اول کے لیے حلال کر دیگا، اور اس وطی سے وطی کا محض ہونا ثابت ہو جائے گا، اور دوسری قسم یہ ہے کہ اس کے ساتھ وہ معنی وصف کے اعتبار سے متصل ہوں، جیسے بیع فاسد اور یوم النحر کا روزہ۔

تشریح:- یہاں قبیح لغیرہ کی تقسیم کر رہے ہیں، قبیح لغیرہ اس کو کہتے ہیں کہ منہی عنہ میں قباحت اس کی ذات میں نہ ہو، غیر کی وجہ سے آئی ہو، قبیح لغیرہ کی بھی دو قسمیں ہیں، (۱) قبیح لغیرہ مجاوراً (۲) قبیح لغیرہ وصفاً، قبیح لغیرہ مجاوراً اس کو کہتے ہیں کہ منہی عنہ میں جس غیر کی وجہ سے قباحت آئی ہے وہ غیر منہی عنہ کے لئے وصف لازم نہ ہو بلکہ اس کے ساتھ مجاور اور متعلق ہو، وہ غیر منہی کے ساتھ جمع بھی ہو اور کبھی جدا بھی ہو جیسے جمعہ کی اذان کے وقت بیع کرنا، مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنا، اور حالت حیض میں وطی کرنا۔ تو اذان جمعہ کے وقت بیع فی نفسہ مشروع ہے، اس میں قباحت سعی الی الجمعہ میں خلل کی وجہ سے آئی، اور خلل جس کی وجہ سے قباحت آئی یہ بیع کا لازمی وصف نہیں ہے، بلکہ اس کا مجاور ہے، کبھی بیع کے ساتھ جمع بھی ہوتا ہے اور الگ بھی ہو سکتا ہے جیسے بائع مشتری نے چلتے ہوئے بیع کی توسعی بھی ہوئی اور بیع بھی ہوئی۔ اسی طرح مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنا، فی ذاتہ مشروع ہے، اس میں قباحت آئی غیر کی ملک کو مشغول کرنے سے، اور ملک غیر کو مشغول کرنا ایسا امر ہے جو نماز سے جدا ہو سکتا ہے جیسے اپنی ملکیت کی زمین میں نماز پڑھے، یا غیر کی ملک میں رہائش اختیار کرے تو غیر کی ملک کو مشغول کرنا ہے، اور نماز نہیں ہے، غرض یہ دونوں جدا ہو سکتے ہیں، اسی طرح حالت حیض میں وطی کرنا، فی نفسہ منکوحہ ہونے کی وجہ سے مشروع ہے، البتہ اس میں قباحت اذی کی وجہ سے آئی، ”قل هو اذی“ اور اذی ایسا امر ہے جو وطی سے جدا بھی ہو سکتا ہے، جیسے پاکی کی حالت میں وطی کرے۔ غرض تینوں مثالیں قبیح لغیرہ مجاوراً کی ہیں۔

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ نہی کے بعد فعل منہی عنہ صحیح اور مشروع باقی رہتا ہے، البتہ غیر کی وجہ سے قباحت آئی ہے اس لئے اس کا کرنا مکروہ ہوتا ہے، لہذا جمعہ کی اذان کے وقت بیع کی تو بیع صحیح ہوگی اور ملک ثابت ہو جائے گی، مغصوبہ زمین میں نماز پڑھی تو نماز صحیح ہو جائے گی، اور حالت حیض میں وطی کی تو وطی کا محض ہونا ثابت ہو جائے گا۔

اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر حالت حیض میں زوجِ ثانی نے وطی کی تو بیوی زوجِ اول کے لئے حلال ہو جائے گی، یہ حلالہ کی صورت ہے، اسی طرح حالت حیض میں وطی سے واطی کا محصن ہونا ثابت ہو جائے گا۔ لہذا بعد میں اگر اس سے زنا کا صدور ہوگا تو رجم کیا جائے گا، معلوم ہوا کہ حالت حیض کی وطی شرعاً صحیح اور معتبر ہے۔

دوسری قسم قبیح لغیرہ وصفاً، یعنی جس غیر کی وجہ سے منہی عنہ میں قباحت آئی ہے وہ غیر منہی عنہ کا وصف لازم ہو، اس کبھی جدا نہ ہو سکے، جیسے بیج فاسد، اور یوم النحر کا روزہ۔

بیج فاسد جیسے غلام کو شراب کے بدلہ بیچا، تو یہ بیج فی نفسہ قبیح نہیں ہے کیونکہ ایجاب و قبول موجود ہے، بایں اور مشتری بیج کے اہل ہیں، اور بیج (غلام) مال مستقیم ہے، مگر اس میں قباحت آئی خمر کو شمن بنانے سے، اور خمر مسلمان کے لئے حرام ہے، تو شمن کے سبب قباحت آئی اور شمن ایسا امر ہے جو بیج کے لئے وصف لازم ہے، بیج سے شمن کبھی جدا نہیں ہوتا، پس بیج فاسد ہوگی۔

اور یوم النحر کا روزہ فی نفسہ قبیح نہیں ہے، اس میں قباحت اللہ کی ضیافت سے اعراض کی وجہ سے آئی کیونکہ عید کا دن اللہ کی طرف سے مہمانی کا دن ہے، تو اعراض ضیافت ایسا امر ہے جو یوم النحر کے روزہ کے لئے وصف لازم ہے۔ منہی عنہ قبیح لغیرہ وصفاً کا حکم یہ ہے کہ قباحت کے اتصال کی وجہ سے منہی عنہ فاسد ہوگا، جب کہ قسم اول میں مکروہ تھا، کیونکہ یہاں وہ غیر جس کی وجہ سے قبیح آیا ہے وہ منہی عنہ کا وصف لازم ہے، اس سے کبھی جدا نہیں ہوتا، برخلاف پہلی قسم کہ اس میں وہ وصف جس کی وجہ سے قباحت آئی ہے، کبھی منہی عنہ سے جدا بھی ہو جاتا ہے، غرض دونوں قسموں میں فرق ہے، اس لئے دونوں کے حکم میں بھی فرق ہے کہ اول میں منہی عنہ مکروہ اور ثانی میں فاسد ہے۔

وَالنَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحَسَنَةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ
الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْآخِرِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ فِي الْبَابَيْنِ إِنَّهُ يَنْصَرِفُ إِلَى
الْقِسْمِ الْأَوَّلِ إِلَّا بِدَلِيلٍ لَأَنَّ النَّهْيَ فِي اقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِيقَةٌ كَالْأَمْرِ فِي اقْتِضَاءِ
الْحُسْنِ فَيَنْصَرِفُ مُطْلَقُهُ إِلَى الْكَامِلِ مِنْهُ كَالْأَمْرِ وَلَا يُلْزَمُ الظَّهَارُ لِأَنَّ
كَلَامَنَا فِي حُكْمِ مَطْلُوبٍ تَعَلَّقَ بِسَبَبٍ مَشْرُوعٍ لَهُ أَيْنَقَى سَبَبًا وَالْحُكْمُ بِهِ
مَشْرُوعًا مَعَ وَقُوعِ النَّهْيِ عَلَيْهِ وَأَمَّا مَا هُوَ جَزَاءُ شَرْعٍ زَاجِرًا فَيُعْتَمَدُ حُرْمَةُ
سَبَبِهِ كَالْقَصَاصِ۔

ترجمہ:- اور افعالِ حسہ سے منہی پہلی قسم پر واقع ہوتی ہے، اور افعالِ شرعیہ سے منہی دوسری قسم پر واقع ہوتی ہے،

اور امام شافعی رحمہ اللہ نے دونوں بابوں (قسموں) کے بارے میں فرمایا کہ نہی لوٹی ہے قسم اول کی طرف، مگر کسی دلیل کی وجہ سے، اس لئے کہ نہی فحج کا تقاضا کرنے میں حقیقت ہے مثل امر کے حسن کا تقاضا کرنے میں، پس مطلق نہی لوٹے گی کامل فحج کی طرف جیسے امر، اور ظہار سے اعتراض لازم نہ آئے گا، اس لئے کہ ہمارا کلام ایسے حکم مطلوب میں ہے جو متعلق ہو ایسے سبب کے ساتھ جو سبب اس حکم کے لئے مشروع ہو کہ کیا وہ سبب باقی رہے گا؟ اور اس سبب کی وجہ سے حکم مشروع باقی رہے گا اس پر نہی واقع ہونے کے باوجود، اور بہر حال وہ حکم جو جزاء ہے مشروع ہوا ہے زاجر بن کر، تو وہ اپنے سبب کی حرمت کا تقاضا کرتا ہے جیسے قصاص۔

تشریح:- کچھ باتیں بطور تمہید کے سمجھیں، افعال حسیہ سے مراد وہ افعال ہیں کہ شریعت سے پہلے ان کے جو معانی تھے وہی بدستور باقی ہوں، شریعت نے ان میں کوئی تغیر نہ کیا ہو جیسے قتل، زنا، شراب پینا، کہ ان کے معانی و ماہیت جو شریعت سے پہلے تھے نزول تحریم کے بعد برقرار ہیں۔

افعال شرعیہ سے مراد وہ افعال ہیں جن کے معانی ورود شریعت کے بعد متغیر ہو گئے ہوں، جیسے روزہ، نماز، بیع، اجارہ وغیرہ کہ ورود شرع کے بعد ان کے معانی اصلہ میں تغیر ہو گیا جیسے نماز دعا کے معنی میں تھا، ورود شرع کے بعد مخصوص ہیئت کے ساتھ عبادت کا نام ہو گیا۔۔۔ روزہ مطلق امساک کا نام تھا، شریعت نے اس میں اضافہ کر دیا،

امساک عن الاكل والشرب والجماع من طلوع الفجر الى الغروب وقس على هذا۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ افعال حسیہ پر جب نہی وارد ہوگی تو وہ فحج لعینہ پر محمول ہوگی الا یہ کہ کوئی قرینہ اس کے خلاف کا قائم ہو، جیسے حالت حیض میں وطی کرنا، وطی کے فعل حسی ہونے کے باوجود فحج لغیرہ پر محمول ہے یعنی حرام لغیرہ ہے کیونکہ یہاں قرینہ موجود ہے، ارشاد باری تعالیٰ ”قُلْ هُوَ اَذَى“ یہ قرینہ ہے کہ ممانعت اذی کی وجہ سے ہے، اور افعال شرعیہ پر نہی وارد ہوگی تو وہ فحج لغیرہ پر محمول ہوگی الا یہ کہ کوئی قرینہ اس کے خلاف کا قائم ہو جیسے مضامین و ملائح کی بیع، اس کی تفصیل سابق میں گذری، باوجود فعل شرعی ہونے کے فحج لعینہ ہے، اور دلیل یہ ہے کہ بیع معدوم ہے اور معدوم کی بیع شرعاً باطل ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ افعال حسیہ اور افعال شرعیہ دونوں پر نہی کو فحج لعینہ پر محمول کرتے ہیں، لہذا ان کے نزدیک زنا، شراب، یوم النحر کا روزہ سب کی حرمت برابر ہے، ہاں اگر کوئی دلیل اس کے خلاف کی قائم ہو جائے تو امام شافعی بھی فحج لغیرہ پر نہی کو محمول کرتے ہیں۔

مصنف رحمہ اللہ، امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل بیان کر رہے ہیں کہ جس طرح مطلق امر کو حسن لعینہ پر محمول کیا جاتا ہے ایسے ہی مطلق نہی سے بھی اس کا فرد کامل مراد ہوگا یعنی فحج لعینہ پر محمول کیا جائے گا، کیونکہ امر کی حقیقت لغویہ جیسے حُسن

کا تقاضا کرنا ہے، ایسے ہی نہیں کی حقیقت لغویہ فتح کا تقاضا کرنا ہے، لہذا اطلاق کے وقت فتح کامل مراد ہوگا یعنی نہیں کو فتح لعینہ پر محمول کریں گے۔

ولایلزم الظہار: امام شافعی رحمہ اللہ پر ایک اعتراض ہو رہا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے فرمایا فعل شرعی پر نہیں فتح لعینہ کو ثابت کرتا ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ نہیں کے بعد وہ فعل بالکل مشروع نہ رہنا چاہیے، اور فعل منہی عنہ کسی عبادت کا سبب نہ بننا چاہیے حالانکہ ظہار پر نہیں وارد ہوئی اور یہ فعل شرعی ہے، تو فتح لعینہ ہوا، اس کے باوجود یہ کفارہ کا سبب ہے، اور کفارہ عبادت شرعیہ ہے، تو فعل منہی عنہ یعنی ظہار باطل محض نہ ہوا بلکہ مشروع ہے جو کفارہ کا سبب بن رہا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف سے جواب دے رہے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ پر یہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ ہمارا کلام اس نہیں کے بارے میں ہے جو وارد ہو حکم شرعی پر جو حکم شرعی مطلوب ہو، اور وہ حکم شرعی کسی مشروع سبب سے متعلق ہو جیسے ملک ایک مشروع حکم ہے، اور بیچ اس کا سبب ہے جو مشروع ہے پھر اس سبب پر نہیں وارد ہوئی تو آیا وہ سبب اب اس حکم کا سبب رہے گا یا نہیں اور وہ حکم جو اس سبب کے ساتھ مشروع ہے وہ حکم اس سبب پر نہیں وارد ہونے کے بعد مشروع رہے گا یا نہیں جیسے بیچ سبب ہے اور ملک حکم ہے، بیچ پر نہیں وارد ہوئی تو نہیں کے بعد بیچ جو سبب ہے وہ ملک کے لئے سبب رہے گا یا نہیں، اور اس کا جو حکم ہے یعنی ملک یہ مشروع رہے گا یا نہیں، -- تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں کے بعد وہ سبب اس حکم کے لئے سبب نہیں رہے گا بلکہ اس کی مشروعیت باطل ہو جائے گی، اور جب سبب نہیں رہا یعنی بیچ کی مشروعیت نہ رہی تو اس کا حکم بھی مشروع نہ ہوگا یعنی ملک بھی ثابت نہ ہوگی۔

غرض امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اگر سبب یعنی فعل شرعی بھی مشروع ہوا اور اس کا حکم بھی مشروع ہو پھر سبب مشروع یعنی فعل شرعی پر نہیں وارد ہو تو وہ سبب معدوم ہو جائے گا، اس کے ساتھ شریعت کا کوئی حکم متعلق نہ ہوگا۔ اور مسئلہ متنازع فیہ میں ظہار سبب مشروع نہیں ہے، بلکہ حرام فعل ہے، اور اس کا جو حکم ہے یعنی کفارہ وہ بھی مشروع و مطلوب نہیں ہے، بلکہ وہ مشروع ہوا ہے، جزا اور سزا کے طور پر، اور بندوں کو فعل حرام یعنی ظہار سے روکنے کے لئے، اور جب زجر و جزا کفارہ واجب ہوا ہے تو یہ حکم یعنی وجوب کفارہ خود دلالت کرتا ہے کہ اس کا سبب حرام ہے، اس حرام کے ارتکاب سے یہ کفارہ لازم ہوا ہے، جیسے قصاص یہ بھی جزا اور زجر کے لئے واجب ہوا ہے، اور لوگوں کو فعل قتل سے روکنے کے لئے قصاص واجب ہوا ہے، تو قصاص خود دلالت کرتا ہے کہ اس کا سبب یعنی قتل عمد حرام ہے، -- تو ظہار اور قتل کا حرام ہونا اس کے منافی نہیں ہے کہ دونوں جزا واجب کرنے کا سبب ہوں یعنی ظہار اور قتل جزا والے حکم کا سبب بن سکتے ہیں، اس میں کوئی حرج نہیں ہے، دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ حرام و معصیت والا فعل ایسے حکم کا سبب

بن سکتا ہے جو جزو جزاء کے طور پر ہے عبادت مشروعہ مطلوبہ جو جنت میں پہچانے والی ہو اس کا سبب نہیں بن سکتا، پس ظہار یہاں عبادت مشروعہ کا سبب نہیں بن رہا ہے۔

غرض ظہار نہ سبب مشروع ہے، اور کفارہ نہ حکم مشروع ہے، اور کلام ورود نہی کا اس سبب و حکم میں ہے جو مشروع ہوں پس امام شافعی رحمہ اللہ پر اعتراض نہ ہوگا۔

وَلَنَّاَنَّ النَّهْيَ يُرَادُّ بِهِ عَدَمُ الْفَعْلِ مُضَافًا إِلَى اخْتِيَارِ الْعِبَادِ وَكَسْبِهِمْ فَيَعْتَمِدُ
التَّصَوُّرُ لِيَكُونَ الْعَبْدُ مُبْتَلًى بَيْنَ أَنْ يَكْفَ عَنْهُ بِاخْتِيَارِهِ فَيُنَابِ عَلَيْهِ وَيَبَيَّنَ أَنْ
يَفْعَلَهُ بِاخْتِيَارِهِ فَيُعَاقَبَ عَلَيْهِ هَذَا هُوَ الْحُكْمُ الْأَصْلِيُّ فِي النَّهْيِ فَاَمَّا الْقُبْحُ
فَوَصْفٌ قَائِمٌ بِالنَّهْيِ يَثْبُتُ مُقْتَضًى بِهِ تَحْقِيقًا لِحُكْمِهِ فَلَا يَجُوزُ تَحْقِيقُهُ عَلَى
وَجْهِ يَبْطُلُ بِهِ مَا أَقْبَحَهُ وَأَقْنَضَاهُ بَلْ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْأَصْلِ فِي مَوْضِعِهِ وَالْعَمَلُ
بِالْمُقْتَضَى بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ وَهُوَ أَنْ يُجْعَلَ الْقُبْحُ وَصْفًا لِلْمَشْرُوعِ فَيَصِيرُ
مَشْرُوعًا بِأَصْلِهِ غَيْرَ مَشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ فَيَصِيرُ فَاسِدًا مِثْلَ الْفَاسِدِ مِنَ
الْجَوَاهِرِ وَلَا تُنَافِي بَيْنَهُمَا فَالْمَشْرُوعُ يَحْتَمِلُ الْفَسَادَ بِالنَّهْيِ كَالْأَحْرَامِ
الْفَاسِدِ فَوَجِبَ اثْبَاتُهُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ رِعَايَةً لِمَنَازِلِ الْمَشْرُوعَاتِ وَمُحَافَظَةً
لِحُدُودِهَا۔

ترجمہ:- اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نہی سے طلب کیا جاتا ہے فعل کے نہ ہونے کو درانحالیکہ وہ (عدم فعل) منسوب ہو بندوں کے اختیار اور ان کے کسب کی طرف، تو نہی تقاضا کرے گی (منہی عنہ) کے تصور ہونے کا، تاکہ بندہ آزمایا جائے اس بات کے درمیان کہ وہ منہی عنہ سے اپنے اختیار سے رک جاتا ہے کہ اس پر ثواب دیا جائے اور اس بات کے درمیان کہ وہ منہی عنہ کو اپنے اختیار سے کرتا ہے کہ اس پر اس کو سزا دی جائے، یہی حکم اصلی ہے نہی میں۔

اور بہر حال قبح پس وہ ایسا وصف ہے جو نہی کے ساتھ قائم ہے، وہ قبح ثابت ہوتا ہے درانحالیکہ وہ مقتضی ہے نہی کا، نہی کے حکم کو ثابت کرنے کے لئے، پس جائز نہیں ہے قبح کو ثابت کرنا اس طریقہ پر کہ اس سے باطل ہو جائے وہ چیز جس نے اس قبح کو ثابت کیا ہے، اور اس کا تقاضا کیا ہے، بلکہ واجب ہے عمل کرنا اصل (نہی) پر ورود نہی کی جگہ میں اور مقتضی (اسم مفعول) پر بقدر امکان، اور وہ یہ ہے کہ قبح کو مشروع کا وصف قرار دیا جائے تو ہو جائے گا منہی عنہ مشروع اپنی اصل کے اعتبار سے، اور غیر مشروع اپنے وصف کے اعتبار سے، تو ہو جائے گا جواہر فاسدہ میں فاسد کے

مثل، اور ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے، پس مشروع فساد کا احتمال رکھتا ہے نہی کی وجہ سے جیسا کہ احرام فاسد، پس واجب ہے منہی عنہ کے مشروع ہونے کا اثبات اس طریقہ پر، مشروعات کے درجات کی رعایت کرتے ہوئے اور ان کے حدود کی محافظت کرتے ہوئے۔

تشریح:- ماقبل میں بتایا کہ احناف کے نزدیک افعالِ شریعہ پر نہی وارد ہوتو فتیح لغیرہ پر محمول ہوگی، یہاں مصنف اس کی دلیل بیان کر رہے ہیں۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ شریعت جب کسی فعلِ شرعی پر نہی وارد کرے تو اس کا مقصد ہے کہ بندہ وہ فعل نہ کرے، اور بندہ کا اس فعل کو نہ کرنا اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ بندہ کو اس فعل کے کرنے نہ کرنے کی قدرت و اختیار ہو، تو بندہ کو قدرت ہے پھر شریعت اس سے روکتی ہے تاکہ بندہ کا امتحان ہو جائے کہ بندہ وہ کام کرتا ہے یا چھوڑ دیتا ہے، اگر چھوڑتا ہے تو ثواب کا مستحق اور کرگذرتا ہے تو عذاب کا مستحق ہوگا، اگر بندہ کو اس فعل کے کرنے کی قدرت ہی نہ ہو تو نہی نہیں رہے گی بلکہ نفی اور نسخ ہو جائے گا، کہ بندہ کو اس پر قدرت ہی نہیں، اور نہی کا مقصد (ابتلاء) فوت ہو جائے گا جیسے گلاس میں پانی ہے ہی نہیں، اور بندہ کو کہا جائے ”مت پی“ تو یہ نفی ہے، اگر گلاس میں پانی ہے پھر روکا جائے تو یہ نہی ہے، غرض بندہ قادر ہو پھر نہی سے اس کا ابتلاء ہو یہی نہی کا مقصد اور حکمِ اصلی ہے۔ رہ گیا اس کا فتیح ہونا، تو قباحہ نہی میں ضرورۃً ثابت ہوتی ہے کیونکہ ناہی اللہ تعالیٰ حکیم ہے، اور حکیم جس سے روگے گا وہ فتیح ہوگا، تو اس کے فتیح ہونے کا تقاضا خود نہی کر رہی ہے، نہی مُقتضی ہے اور قباحہ مُقتضی ہے، غرض قباحہ نہی کی حقیقتِ شریعہ نہیں ہے، جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ کا مسلک ہے، بلکہ فتیح تو ایک ایسا وصف ہے جو نہی کے تقاضا کرنے کی وجہ سے حکم نہی کو ثابت کرنے کے لئے ضرورۃً ثابت ہوتا ہے، — لہذا دو باتیں ہوئیں ایک تو یہ کہ شریعت نے بندہ کو فعل کے کرنے سے روکا ہے، اور بندہ کو اس کے کرنے نہ کرنے کا اختیار بھی ہے — دوسرا یہ کہ منہی عنہ میں فتیح بھی ہے، جس کا نہی نے تقاضا کیا ہے حکمتِ ناہی کی وجہ سے، لہذا اس فتیح کو ثابت کرنا بھی ضروری ہے — پس فتیح کو اس طریقہ پر ثابت نہیں کریں گے کہ جس سے وہ اصل (نہی) جس نے فتیح کا تقاضا کیا ہے اور فتیح کو ثابت کیا ہے وہ باطل ہو جائے، غرض مُقتضی (فتیح) کی ایسی رعایت نہیں کریں گے کہ جس سے مقتضی (نہی) باطل ہو جائے، پس اگر فتیح کو لعینہ ثابت کریں گے جیسے امام شافعیؒ نے کیا تو نہی باطل ہو جائے گی کیونکہ فتیح لعینہ کی صورت میں بندہ اس فعل پر شرعاً قادر نہ ہوگا تو نہی نفی ہو جائے گی نہی نہ رہے گی۔ — ہاں فتیح کی رعایت اس طرح کریں گے کہ فتیح کا اثبات بھی ہو جائے اور نہی بھی باقی رہے، وہ اس طرح کہ نہی پر اپنے ورود کی جگہ میں یعنی منہی عنہ میں عمل کیا جائے، اور بقدر امکان مُقتضی (فتیح) پر عمل کیا جائے — منہی عنہ میں نہی پر عمل کا مطلب یہ کہ نہی کی مشروعیت باقی رہے اور فتیح پر عمل کا مطلب یہ کہ مکلف کو اس کے ارتکاب سے روکا

جائے۔ پس اس طرح کرنے سے منہی عنہ اپنی اصل اور ذات سے مشروع اور وصف قبیح کی وجہ سے غیر مشروع ہوگا جیسے فاسد اور خراب موتی کہ اپنی ذات سے موتی ہے لیکن وصف یعنی چمک دمک ختم ہوگئی، تو باوجود فساد وصف کے موتی اپنی ذات سے قابل انتفاع ہے، — معلوم ہوا کہ منہی عنہ مشروع باقی رہتا ہے، کیونکہ بندہ فعل پر قادر ہونا چاہیے اور ہر فعل کی قدرت اس کے مناسب ہوتی ہے، فعل حسی میں قدرت یہ ہے کہ بندہ حسی طور پر فعل کرنے پر قادر ہو جیسے زنا، اور فعل شرعی میں قدرت یہ ہے کہ منہی عنہ فعل مشروع رہے۔

ولاتسافی بینہما: مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ ایک چیز فاسد بھی ہو اور مشروع بھی ہو، ایسا ہو سکتا ہے جیسے حاجی نے حج کا احرام باندھا اور وقوف عرفہ سے پہلے جماع کر لیا، تو اس کا احرام اور حج فاسد ہو گیا، لیکن اس کے باوجود مشروعیت باقی ہے، لہذا تمام ارکان بحال نا واجب ہے، توجع اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور جماع کی وجہ سے فاسد ہو گیا، تو اس پر آئندہ سال قضا واجب ہوگی، معلوم ہوا کہ فساد اور مشروعیت دونوں جمع ہو سکتے ہیں، دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے — تو اسی طرح منہی عنہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہوگی اور اپنے وصف (قبح) کے اعتبار سے غیر مشروع ہوگی، اس طرح دونوں کی رعایت کریں گے تاکہ مشروعات کے مراتب کی رعایت بھی ہو جائے اور مشروعات کی حدود کی محافظت بھی ہو جائے، مراتب کی رعایت یہ ہے کہ منہی کو منہی کے درجہ میں رکھا جائے اس کو نفی نہ بنایا جائے، اور حدود کی محافظت یہ ہے باعتبار وصف کے منہی کو غیر مشروع بھی رکھا جائے، یہ دونوں کی رعایت قبیح لعینہ کی صورت میں نہیں ہوتی لہذا منہی سے منہی عنہ قبیح لعینہ نہ ہوگا، بلکہ قبیح لغیرہ ہوگا۔

وَعَلَىٰ هَذَا الْأَصْلِ قُلْنَا إِنَّ الْبَيْعَ بِالْخَمْرِ مَشْرُوعٌ بِأَصْلِهِ وَهُوَ جُودٌ رُكْنُهُ فِي مَحَلِّهِ غَيْرُ مَشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ وَهُوَ الثَّمَنُ لِأَنَّ الْخَمْرَ مَالٌ غَيْرُ مُتَقَوِّمٍ فَيَصْلَحُ ثَمَنًا مِنْ وَجْهِ دُونَ وَجْهِ فَصَارَ فَاسِدًا لَا بَاطِلًا وَكَذَلِكَ بَيْعُ الرِّبَا غَيْرُ مَشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ وَهُوَ الْفَضْلُ فِي الْعَوَضِ وَكَذَلِكَ الشَّرْطُ الْفَاسِدُ فِي مَعْنَى الرِّبَا۔

ترجمہ:- اور اسی اصل پر ہم نے کہا کہ شراب کے عوض بیع مشروع ہے، اپنی اصل کے اعتبار سے، اور وہ بیع کے رکن کا اس کے محل میں پایا جاتا ہے، اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے، اور وصف ثمن ہے، اس لئے کہ شراب مال غیر متقوم ہے، پس شراب ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے من وجہ، نہ کہ من وجہ، تو یہ بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل، اور اسی طرح بیع ربو غیر مشروع ہے اپنے وصف کے اعتبار سے، اور وہ وصف عوض میں زیادتی ہے، اور اسی طرح شرط فاسد ربو کے معنی میں ہے۔

تشریح:- جب ما قبل میں ضابطہ معلوم ہو گیا کہ افعال شرعیہ پر جب نہی وارد ہوتی ہے، تو احناف کے نزدیک منہی عنہ اپنی اصل کے لحاظ مشروع اور وصف کے لحاظ سے غیر مشروع رہتا ہے، تو مصنف اس پر جزئیات پیش کر رہے ہیں۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جب بیج میں شراب کو ثمن بنایا، تو بیج فاسد ہوگی، باطل نہ ہوگی، فاسد ہونے کا مطلب یہ کہ اصل میں مشروع ہوگی وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوگی -- کیونکہ بیج کا رکن مبادلة المال بالمال بالتراضی موجود ہے، کیونکہ شراب بھی مال ہے، بیج کا محل ہے، لہذا اصلاً تو مشروع ہوگی، مگر چونکہ شراب مسلمان کے حق میں مال متقوم نہیں ہے (مال متقوم اس کو کہتے ہیں کہ جس کے عین یا قیمت سے نفع اٹھانا جائز ہو) اس لئے خمر مسلمان کے حق میں مال نہ ہوا، تو من وجہ خمر ثمن بن سکتا ہے، اور من وجہ نہیں بن سکتا، اور ثمن بیج میں بمنزلہ وصف کے ہوتا ہے، اصل مقصود بیج ہوتا ہے، اصل مقصود بیج ہوتی ہے، ثمن اس کے حاصل کرنے کا وسیلہ ہوتا ہے، اس لئے یہ بیج اپنی اصل کے لحاظ سے مشروع ہوگی اور وصف کے لحاظ سے غیر مشروع ہوگی، لہذا یہ بیج فاسد کہلائے گی اور مقصود بیج یعنی بیج میں خلل نہیں ہے، اس لئے باطل نہ ہوگی، لہذا یہ بیج فاسد قبضہ کے بعد مفید ملک ہوگی۔

دوسرا مسئلہ بیج ربو اصل کے لحاظ سے مشروع ہے، وصف کے لحاظ سے غیر مشروع ہے، پس اگر کوئی دو سو گرام چاندی کو تین سو گرام چاندی کے عوض بیچے تو یہ بیج ربو ہے، یہ بیج اصلاً صحیح ہے کیونکہ مبادلة المال بالمال بالتراضی ہے اور دونوں طرف عوض ہیں، اور وصف کے لحاظ سے غیر مشروع ہے، کیونکہ ایک طرف عوض میں زیادتی ہے، وہ زیادتی مزید علیہ کے لئے بمنزلہ وصف ہوتی ہے، تو اس زیادتی کی وجہ سے مساوات فوت ہوگئی، لہذا یہ بیج فاسد ہوگی باطل نہ ہوگی، اگر بیج ہوگئی تو قبضہ کے بعد مفید ملک ہوگی۔

اسی طرح شرط فاسد بھی بیج ربو کی طرح ہے، شرط فاسد اس شرط کو کہتے ہیں جس کا بیج تقاضا نہ کرتی ہو، جیسے مکان بیچا اس شرط کے ساتھ کہ ایک سال میں (بائع) رہوں گا تو شرط فاسد کے باوجود رکن بیج موجود ہے تو اصلاً بیج صحیح ہوگی، اور شرط فاسد جو بمنزلہ وصف کے ہے، اس لئے وصف کے لحاظ سے بیج غیر مشروع ہے، لہذا یہ بیج بھی فاسد کہلائے گی، باطل نہ کہلائے گی۔

وَكَذَلِكَ صَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوعٌ بِأَصْلِهِ وَهُوَ الْإِمْسَاكُ لِلَّهِ تَعَالَى فِي وَقْتِهِ
غَيْرِ مَشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ وَهُوَ الْإِعْرَاضُ عَنِ الصِّيَافَةِ الْمَوْضُوعَةِ فِي هَذَا الْوَقْتِ
بِالصَّوْمِ الْآيِرِ أَنَّ الصَّوْمَ يَقُومُ بِالْوَقْتِ وَلَا خَلَلَ فِيهِ وَالنَّهْيُ يَتَعَلَّقُ بِوَصْفِهِ
وَهُوَ أَنَّهُ يَوْمٌ عِيدٌ فَصَارَ فَاسِدًا وَلِهَذَا يَصِحُّ النَّذْرُ بِهِ عِنْدَنَا لِأَنَّهُ نَذْرٌ بِالطَّاعَةِ

وَأَنَّمَا وَصَفُ الْمَعْصِيَةِ مُتَّصِلٌ بِذَاتِهِ فَعَلَا لَا بِاسْمِهِ ذِكْرًا۔

ترجمہ:- اور اسی طرح یوم الآخر کا روزہ مشروع ہے اپنی اصل کے اعتبار سے، اور وہ رکنا ہے اللہ تعالیٰ کے لئے روزہ کے وقت میں، غیر مشروع ہے اپنے وصف کے اعتبار سے، اور وصف وہ اعراض کرنا ہے اس ضیافت سے جو مقرر کی گئی ہے اس وقت میں، کیا نہیں دیکھتا کہ روزہ قائم ہوتا ہے وقت کے ساتھ اور وقت میں کوئی خلل نہیں ہے، اور نبی متعلق ہے وقت کے وصف کے ساتھ اور وہ وصف عید کا دن ہے پس روزہ فاسد ہوگا، اور اسی وجہ سے یوم الآخر کے روزے کی نذر صحیح ہے ہمارے نزدیک، اس لئے کہ یہ نذر طاعت کی نذر ہے، اور معصیت کا وصف روزہ کی ذات سے متصل ہے باعتبار فعل کے، نہ کہ روزہ کے نام سے باعتبار ذکر کے۔

تشریح:- منہی عنہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوتا ہے، اس کی تیسری مثال یوم الآخر کا روزہ ہے، یوم الآخر کا روزہ بھی اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے، کیونکہ روزہ کا رکن امساک اپنے وقت میں پایا جا رہا ہے۔ اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے کیونکہ یہ دن اللہ تعالیٰ کی مہمانی کا دن ہے، روزہ کے ذریعہ مہمانی سے اعراض لازم آرہا ہے، تو مہمانی سے اعراض یہ وصف ہے، اس کی وجہ سے قباحہ آئی۔ ورنہ کوئی قباحہ نہیں ہے، کیونکہ روزہ اپنے وقت میں ہو رہا ہے، اور وقت میں کوئی خلل نہیں ہے اور نبی جو وارد ہوئی ہے وہ وقت کے وصف کے ساتھ متعلق ہے، کیونکہ یہ عید کا دن ہے اور اس میں روزہ سے اعراض لازم آرہا ہے اور اعراض ایسا وصف ہے جو وقت سے جدا نہیں ہوتا یعنی جب بھی عید کے دن روزہ رکھے گا تو اعراض لازم آئے گا۔

بہر حال فساد وصف کی وجہ سے آیا ہے، اصل وقت میں کوئی خلل نہیں ہے، اس لئے یوم الآخر کا روزہ فاسد ہوگا باطل نہ ہوگا۔

اسی لئے اگر کوئی یوم الآخر کے روزے کی نذر مانتا ہے تو صحیح ہے، اس لئے کہ اصل کے اعتبار سے روزہ مشروع ہے، تو طاعت کی نذر ہے۔

کوئی اگر سوال کرے کہ یوم الآخر میں روزہ کی نذر طاعت کی نذر کہاں ہے، اس دن میں تو روزہ رکھنا حرام ہے۔ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ وصف معصیت جو روزہ کی ذات سے ملا ہوا ہے وہ باعتبار فعل کے ہے، نہ کہ روزہ کے نام کے ساتھ باعتبار ذکر کے یعنی اگر یوم الآخر میں بندہ روزہ کا فعل کرے گا تو معصیت ہے، صرف روزہ کا نام لینے میں معصیت نہیں ہے، اور نذر ماننے میں روزہ کا نام لینا ہے، کہ میں عید کے دن اللہ کے لئے روزہ رکھوں گا، اور نام لینے میں کوئی حرمت و معصیت نہیں، لہذا نذر صحیح ہوگی۔ پھر ہم کہیں گے کہ عید کے دن روزہ رکھ مت کیونکہ اللہ کی

مہمانی سے اعراض ہے، بعد میں قضا کر لینا، لیکن نذر تو اس کی صحیح ہو جائے گی۔

وَوَقْتُ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَدُلُوكِهَا صَحِيحٌ بِأَصْلِهِ فَاسِدٌ بِوَصْفِهِ وَهُوَ أَنَّهُ
مَنْسُوبٌ إِلَى الشَّيْطَانِ كَمَا جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ إِلَّا أَنَّ أَصْلَ الصَّلَاةِ لَا يُوجَدُ
بِالْوَقْتِ لِأَنَّهُ ظَرْفُهَا لَا مَعْيَارُهَا وَهُوَ سَبَبُهَا فَصَارَتْ الصَّلَاةُ فِيهِ نَاقِصَةً
لَا فَاسِدَةً فَقِيلَ لَا يَتَأَدَّى بِهَا الْكَامِلُ وَيُضْمَنُ بِالشَّرُوعِ وَالصَّوْمُ يَقُومُ بِالْوَقْتِ
وَيُعَرَفُ بِهِ فَإِذَا دَانَ الْأَثَرُ فَصَارَ فَاسِدًا فَلَمْ يَضْمَنْ بِالشَّرُوعِ۔

ترجمہ:- اور طلوع شمس اور غروب شمس کا وقت صحیح ہے اپنی اصل کے اعتبار سے، اور فاسد ہے اپنے وصف کے اعتبار سے، اور وہ وصف یہ ہے کہ یہ وقت شیطان کی طرف منسوب ہے، جیسا کہ اس پر حدیث وارد ہوئی ہے، مگر یہ کہ اصل صلوٰۃ وقت کے ساتھ نہیں پائی جاتی اس لئے کہ وقت نماز کا ظرف ہے نہ کہ اس کا معیار، اور یہ وقت نماز کا سبب ہے تو نماز اس وقت میں ناقص ہوگی نہ کہ فاسد، پس کہا گیا کہ ان اوقات مکروہ میں واجب کامل ادا نہیں ہوگا اور شروع کرنے سے ضامن ہوگا، اور روزہ وقت کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور وقت کے ساتھ پہنچانا جاتا ہے، تو وقت کا اثر روزہ میں زیادہ ہو گیا، تو روزہ فاسد ہوگا پس نہیں ضامن ہوگا شروع کرنے سے۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جیسے یوم النحر کا روزہ اپنی اصل کے لحاظ سے مشروع ہے، اور وصف کے لحاظ کے غیر مشروع ہے، اسی طرح طلوع، غروب اور زوال شمس کا وقت بھی اپنی اصل کے اعتبار سے صحیح ہے، جیسے ان تین اوقات کے علاوہ وقت نماز کے لئے ظرف بنتا ہے اور عبادت کی صلاحیت رکھتا ہے، اس طرح مکروہ وقت بھی نماز کے لئے ظرف اور صالح للعبادۃ ہے۔ لیکن ان میں فساد وصف کی وجہ سے آیا ہے، وہ یہ ہے کہ یہ اوقات شیطان کی طرف منسوب ہیں، حدیث میں ہے کہ طلوع شمس کے وقت نماز نہ پڑھو، سورج شیطان کے دو قرنوں (سینگوں) کے درمیان طلوع ہوتا ہے، جب آفتاب بلند ہو جاتا ہے تو شیطان ہٹ جاتا ہے، استواء کے وقت شیطان پھر مقارن ہو جاتا ہے، زوال کے بعد ہٹ جاتا ہے، پھر غروب کے وقت مقارن ہو جاتا ہے۔ اس کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ شیطان آفتاب کے مقابل ہو جاتا ہے اور یہ ثابت کرتا ہے کہ آفتاب پرست بجائے سورج کے شیطان کی عبادت کرتے ہیں۔۔۔ کلام کو مجاز پر محمول کرنے کی صورت میں معنی یہ ہیں کہ شیطان ان اوقات میں آفتاب کی پرستش پر آمادہ کرتا ہے۔۔۔ تو ان اوقات کے شیطان کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے وقت فاسد ہے، اس لئے ان اوقات میں نماز ناقص ہوگی، فاسد نہ ہوگی۔

الان اصل الصلوة: - سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مکروہ وقت جب وصف کی وجہ سے فاسد ہے تو نماز فاسد ہونی چاہیے جیسے یوم النحر کا روزہ یوم النحر میں فاسد ہے، حالانکہ آپ نماز کو فاسد نہیں کہتے بلکہ ناقص کہتے ہیں۔ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ یوم النحر میں روزہ اور مکروہ وقت میں نماز کے درمیان فرق ہے، کیونکہ وقت نماز کے لئے ظرف ہے اور ظرف کی مظروف کے وجود میں کوئی تاثیر نہیں ہوتی ہے، بلکہ نماز جو مظروف ہے وہ چند مخصوص اعمال سے ادا ہو جاتی ہے، وقت اس کا صرف مجاور ہے، لہذا وقت کا فساد مظروف یعنی نماز کو فاسد نہیں کرے گا۔ برخلاف روزے کے کیونکہ روزہ تو وقت کے ساتھ ہی پایا جاتا ہے، وقت روزے کی حقیقت میں داخل ہے، اس لئے کہ وقت روزے کے لئے معیار ہے، لہذا یہاں وقت کا فساد روزے کے فساد میں مؤثر ہوگا۔

وہو سببھا: - دوسرا سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب وقت نماز کے لئے ظرف ہے، اور وقت نماز کی حقیقت میں داخل نہیں ہے، اس لئے وقت کے فساد کا اثر نماز میں ظاہر نہ ہوگا تو پھر نماز ناقص بھی نہ ہونی چاہیے بلکہ کامل ہونی چاہیے۔

اس کا جواب دے رہے ہیں کہ وقت اگرچہ ظرف ہے، لیکن نماز کے لئے سبب بھی ہے، اور سبب کے فساد کا اثر مسبب میں ہوتا ہے مگر چونکہ وقت نماز کے ساتھ مجاور ہے، وصف لازم نہیں ہے جیسے یوم النحر کا وقت روزے کے لئے وصف لازم ہے، اس لئے نماز کا وقت کے ساتھ اتنا قوی تعلق نہ ہوگا، جتنا یوم النحر کے وقت کا روزہ سے تعلق ہے، جب نماز کا وقت کے ساتھ تعلق ضعیف ہے تو وقت کے فساد کا نماز میں اثر کم ہوگا، لہذا نماز فاسد تو نہ ہوگی صرف ناقص ہوگی۔ اسی لئے فرمایا کہ مکروہ وقت میں واجب کامل نہ ہوگا بلکہ ناقص ہوگا، اور چونکہ ناقص ہے اس لئے شروع کرنے سے لازم ہو جائے گا، لہذا اگر مکروہ وقت میں کسی نے نماز شروع کر کے توڑ دی تو اس کی قضا لازم آئے گی۔ اور روزہ میں چونکہ وقت سے اس کا تعلق قوی ہے، اس لئے کہ روزہ وقت کے ساتھ قائم ہوتا ہے، روزہ کی تعریف و حقیقت میں وقت داخل ہے، اس لئے روزہ میں وقت یوم النحر کے فساد کا اثر زیادہ ہے لہذا یوم النحر کا روزہ فاسد ہوگا، اسی لئے اگر یوم النحر میں روزہ کسی نے شروع کر دیا تو لازم نہ ہوگا، اور شروع کر کے توڑ دیا تو قضا بھی نہیں ہے۔

وَلَا يَلْزَمُ النِّكَاحَ بِغَيْرِ شَهْوٍ لِأَنَّهُ مَنْفَعٌ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِشَهْوٍ
فَكَانَ نَسْخًا وَلَآنَ النِّكَاحَ شَرِعَ لِمَلِكٍ ضَرْوَرِيٍّ لَا يَنْفَصِلُ عَنِ الْحِلِّ
وَالْتَحَرِيمِ يُضَادُّهُ بِخِلَافِ الْبَيْعِ لِأَنَّهُ شَرِعَ لِمَلِكِ الْعَيْنِ وَالْحِلُّ فِيهِ تَابِعٌ
الْآتِي أَنَّهُ شَرِعَ فِي مَوْضِعِ الْحُرْمَةِ وَفِيمَا لَا يَحْتَمِلُ الْحِلَّ أَصْلًا كَالْأَمَةِ

الْمَجْهُوسِيَّةُ وَالْعَبِيدُ وَالْبَهَائِمُ-

ترجمہ:- اور بغیر گواہوں کے نکاح سے اعتراض لازم نہ آئے گا، اس لئے کہ نکاح کی نفی کی گئی ہے آپ ﷺ کے اس ارشاد سے کہ نکاح نہیں ہے بغیر گواہوں کے، تو یہ نسخ ہوگا، اور اس لئے کہ نکاح مشروع کیا گیا ہے ایسی ملک ضروری کے لئے جو حلت سے جدا نہیں ہوتی ہے، اور تحریم حلت کی ضد ہے، برخلاف بیع کے اس لئے کہ بیع مشروع کی گئی ہے ملک عین کے لئے اور حلت بیع میں تابع ہے، کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ بیع مشروع ہے حرمت کی جگہ میں اور اس جگہ میں جو حلت کا بالکل احتمال نہیں رکھتی ہے، جیسے مجوسی باندی، غلام اور چوپائے۔

تشریح:- ایک اعتراض کا جواب ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے ضابطہ بتایا کہ افعال شرعیہ سے نبی فیج بغیر ہر معمول ہوتی ہے لہذا منہی عنہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوتا ہے، تو بغیر گواہوں کے نکاح کرنے پر نہی وارد ہوئی ہے، اور نکاح فعل شرعی ہے، لہذا بغیر گواہوں کے نکاح مشروع رہنا چاہیے، حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ بغیر گواہوں کے نکاح مشروع ہی نہیں ہے، تو آپ کے بیان کردہ ضابطہ کے خلاف ہوا؟

مصنف اس کے دو جواب دے رہے ہیں، پہلا جواب یہ ہے کہ نکاح بغیر شہود کی جو حدیث ہے ”لانکاح الابشہود“ یہ نبی نہیں ہے بلکہ نفی اور نسخ ہے، یعنی آپ ﷺ کا منشاء اس سے نبی وارد کرنا نہیں ہے بلکہ نکاح کے معدوم ہونے کی خبر دینا ہے کہ بغیر گواہوں کے نکاح وجود میں ہی نہیں آتا، لہذا یہ اعتراض نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ ہمارا کلام نبی کے بارے میں ہے۔

ولان النکاح:- سے دوسرا جواب دے رہے ہیں کہ اگر ہم ”لانکاح الابشہود“ کو نبی مان لیں تو اس جگہ نبی کی حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ نکاح ضرورہ مشروع ہوا ہے کیونکہ نکاح سے ایک آزاد عورت پر غلبہ اور تسلط ہوتا ہے، جو اس کی حریت کے خلاف ہے لیکن چونکہ نسل انسانی کا بقاء نکاح پر موقوف ہے، اس ضرورت سے نکاح مشروع ہوا ہے، اور ضرورہ جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ ضرورت کے بقدر مشروع رہتی ہے، لہذا نکاح سے عورت کا صرف ملک متعہ حلال ہوگا، ملک متعہ کے علاوہ اجزا اور منافع نکاح کے بعد بھی عورت ہی کی ملک ہوں گے، لہذا عورت کا اگر کسی نے ہاتھ توڑ دیا تو اس کا جو ضمان ہوگا وہ عورت کا ہوگا مرد کا نہ ہوگا وغیرہ۔ بہر حال نکاح ضرورہ ایسی ملک متعہ کے لئے مشروع ہوا ہے جو ملک متعہ حلت سے جدا نہیں ہوتی، یعنی جب بھی نکاح سے ملک متعہ حاصل ہوگا، تو اس سے استمتاع بھی حلال ہوگا، ایسا نہیں ہو سکتا کہ نکاح سے ملک متعہ حاصل ہو اور استمتاع حلال نہ ہو، تو ملک متعہ

اور حلت میں تلازم ہے، حلت ملک متعہ سے جدا نہیں ہو سکتی، — تو نکاح کا ملک متعہ کے لئے مشروع ہونا گویا حلت کے لئے مشروع ہونا ہے، تو نکاح میں حلت لازمی ہو گئی — اب **لانکاح الابشہود** میں نہی کی وجہ سے جو حرمت آئی وہ اس حلت کی ضد ہے جس کے لئے نکاح مشروع ہوا ہے، — اب اگر ہم نہی کی حقیقت پر عمل کرتے ہیں جسکا تقاضا یہ ہے کہ منہی عنہ یعنی نکاح بغیر شہود کی مشروعیت یعنی حلت باقی رہے، اور **لانکاح الابشہود** نہی سے حرمت بھی ثابت ہے، تو حلت و حرمت کا اجتماع لازم آئے گا، جو محال ہے، اس لئے یہاں ہم نہی کو نفی پر محمول کریں گے، نہی پر محمول کرنے کی صورت میں اجتماع ضدین لازم آتا ہے، اس لئے نفی پر محمول کریں گے اور یوں کہیں گے کہ **لانکاح الابشہود** میں نہی بمعنی نفی سے حلت کی نفی ہو گئی تو نکاح جو حلت کی وجہ سے مشروع ہوا تھا، اس کی بھی نفی ہو گئی، کیونکہ اسباب لذا تھا مراد نہیں ہوتے بلکہ احکام کی وجہ سے مراد ہوتے ہیں، یہاں جب حکم یعنی حلت منہی ہو گئی تو اس کا سبب جو نکاح ہے وہ بھی معدوم ہو جائے گا، جب نکاح معدوم ہو گیا تو نہی نہ رہی بلکہ نفی ہو گئی۔

خلاصہ کلام یہ کہ نہی کی حقیقت (حرمت مع بقاء مشروعیت) یہاں ممکن ہی نہیں ہے، کیونکہ نکاح میں حلت اس کا لازمی حکم ہے، اور جب **لانکاح الابشہود** کہا تو نہی کی صورت میں گویا اس کی مشروعیت باقی ہے یعنی حلت باقی ہے، اور نہی سے حرمت بھی ثابت ہو رہی ہے تو یہ اجتماع ضدین ہے، اس لئے ہم نے نہی کو نفی پر محمول کر دیا۔

ہاں بیع میں حرمت مع بقاء مشروعیت چل سکتی ہے، یعنی بیع پر نہی وارد ہو تو بیع کی حرمت بھی ثابت ہو اور مشروعیت بھی باقی رہے، ایسا ہو سکتا ہے، نکاح میں نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ نکاح تو حلت کے لئے مشروع ہوا ہے اور بیع ملک عین کے لئے مشروع ہے یعنی بیع سے بیع کا عین مشتری کی ملک میں آ جاتا ہے، اور حلت بیع میں تابع ہے، بیع کا مقصود نہیں ہے، کبھی حلت ہو جاتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی، اسی لئے بیع حرمت کی جگہ میں بھی مشروع ہے، جہاں وطی حلال نہیں وہاں بھی بیع مشروع ہے جیسے مجوسی باندی سے مسلمان کے لئے وطی حرام ہے مگر بیع جائز ہے۔

اسی طرح جہاں حلت کا احتمال ہی نہیں وہاں بھی بیع مشروع ہے، جیسے غلام اور جانور کہ ان میں حلت وطی کا احتمال ہی نہیں مگر بیع مشروع ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ بیع چونکہ ملک عین کے لئے مشروع ہوئی ہے، حلت اس میں تابع ہے، اور نکاح میں حلت مقصود ہے، حلت کے لئے ہی نکاح مشروع ہوا ہے، تو نکاح میں نہی کی حقیقت (حرمت مع بقاء مشروعیت) پر عمل ممکن نہیں اور بیع میں نہی کی حقیقت پر عمل ممکن ہے، لہذا بیع اصلاً مشروع اور وصفاً غیر مشروع ہو، ایسا ہو سکتا ہے۔

وَلَا يُقَالُ فِي الْعَصَبِ بِأَنَّهُ يُثْبِتُ الْمَلِكَ مَقْصُودًا بِهِ بَلْ يُثْبِتُ شَرْطًا لِلْحُكْمِ

شَرْعِيَّ وَهُوَ الصَّمَانُ لِأَنَّهُ شَرِعٌ جَبْرًا فَيَعْتَمِدُ الْفَوَاتُ وَشَرْطُ الْحُكْمِ تَابِعٌ لَهُ
فَصَارَ حَسَنًا بِحُسْنِهِ وَكَذَلِكَ الزِّنَا لَا يُوجِبُ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ أَصْلًا بِنَفْسِهِ
بَلْ إِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِلْمَاءِ وَالْمَاءُ سَبَبٌ لِلْوَلَدِ وَالْوَلَدُ هُوَ الْأَصْلُ فِي اسْتِحْقَاقِ
الْحُرْمَاتِ وَلَا عَصِيَّانَ وَلَا عُدْوَانَ فِيهِ ثُمَّ تَتَعَدَّى مِنْهُ إِلَى اطْرَافِهِ وَيَتَعَدَّى إِلَى
أَسْبَابِهِ وَمَقَامٍ مَقَامٍ غَيْرِهِ إِنَّمَا يَعْمَلُ بَعْلَةً الْأَصْلُ الْأَنْثَى أَنَّ التُّرَابَ لِمَقَامٍ
مَقَامٍ الْمَاءُ نُظِرَ إِلَى كَوْنِ الْمَاءِ مُطَهَّرًا وَسَقَطَ عَنْهُ وَصْفُ التُّرَابِ فَكَذَلِكَ
هَهُنَا يَهْدُرُ وَصْفُ الزِّنَا بِالْحُرْمَةِ لِقِيَامِهِ مَقَامٌ مَا لَا يُوصَفُ بِذَلِكَ فِي إِيْجَابِ
حُرْمَةِ الْمُصَاهَرَةِ۔

ترجمہ:- اور نہیں اعتراض کیا جائے گا غصب کے بارے میں اس طریقہ پر کہ غصب ملک کو ثابت کرتا ہے
در انحالیکہ ملک غصب سے مقصود ہوتی ہے، بلکہ غصب ملک کو ثابت کرتا ہے ایک حکم شرعی کی شرط بن کر، اور وہ حکم شرعی
ضمان ہے، اس لئے کہ ضمان مشروع ہوا ہے فوت شدہ کی تلافی کے لئے، تو ضمان تقاضا کرے گا (مالک کی ملک کے)
فوت ہونے کا، اور حکم کی شرط حکم کے تابع ہوتی ہے، تو ثبوت ملک حسن ہوگا حکم کے حسن کی وجہ سے، اور اسی طرح زنا
اپنی ذات سے حرمت مصاہرت کو بالکل ثابت نہیں کرتا ہے، بلکہ زنا نزول ماء (منی) کا سبب ہے اور نزول ماء بچہ کا
سبب ہے اور بچہ ہی اصل ہے حرمتوں کے ثابت کرنے میں، اور بچہ میں کوئی گناہ اور زیادتی نہیں ہے، پھر حرمتیں بچہ
سے اس کے اطراف کی طرف متعدی ہوں گی، اور ثبوت حرمت متعدی ہوگی سبب زنا سے اس کے اسباب کی طرف،
اور جو اپنے غیر کے قائم مقام ہو وہ عمل کرتا ہے اصل کی وجہ سے، کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ جب مٹی پانی کے قائم مقام ہوگئی
تو پانی کے مظہر ہونے کی طرف دیکھا جائے گا، اور مٹی سے مٹی ہونے کا وصف ساقط ہو جائے گا، پس اس طرح یہاں
زنا کا وصف حرمت ساقط ہو جائے گا، حرمت مصاہرت ثابت کرنے کے حق میں، زنا کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے
اس (ولد) کے جس کو حرمت کے ساتھ موصوف نہیں کیا جاتا ہے۔

تشریح:- ایک اعتراض کا جواب ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے پہلے ضابطہ بتایا کہ افعالِ حسیہ پر نہی فتیح
لعینہ پر محمول ہوتی ہے، یعنی منہی عنہ بالکل مشروع نہیں رہتا ہے، حالانکہ غصب فعل حسی ہے اور اس پر نہی وارد ہوئی
”لَا تَاْكُلُوا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ“ تو غصب بالکل مشروع نہ رہنا چاہیے، حالانکہ آپ غصب سے حکم شرعی کو
ثابت کرتے ہیں، آپ کہتے ہیں کہ غاصب نے جب شیء مغضوب کا ضمان ادا کر دیا تو غاصب شیء مغضوب کا مالک بن

جائے گا، تو ثبوت ملک ایک حکم شرعی ہے، اس کو غصب پر کیسے مرتب کیا؟ جب کہ غصب منہی عنہ قبیح لعینہ ہے، وہ کسی حکم شرعی کا سبب نہ بننا چاہیے۔

اس کا جواب دے رہے ہیں کہ غصب اگرچہ ثبوت ملک کا سبب بن رہا ہے، لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ ملک غصب سے مقصود ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ ملک غاصب ایک حکم شرعی کی شرط ہے، اور حکم شرعی وجوب ضمان ہے، ملک وجوب ضمان کی شرط اس لئے ہے کہ غاصب پر جو ضمان واجب ہو اوہ مالک کے حق کی تلافی کے لئے ہے، جب اس نے ضمان دیکر تلافی کر دی تو اس کا یہ ضمان دے دینا تقاضا کرتا ہے کہ شئی مغضوب سے مالک کی ملکیت ختم ہوگئی، کیونکہ اس کے پاس ضمان چلا گیا، ورنہ مالک کے پاس عوض اور معوض عنہ کا جمع ہونا لازم آئے گا جو ناجائز ہے، جب مالک کی ملک فوت ہوگئی تو شئی مغضوب اب غاصب کی ملک بن جائے گا، تو گویا ملک غاصب وجوب ضمان کے لئے شرط بنا، تو ملک غاصب ایک حکم شرعی یعنی وجوب ضمان کی شرط بن کر ثابت ہوئی اور جو چیز کسی حکم کے لئے شرط ہوتی ہے وہ اس حکم کے تابع ہوتی ہے، لہذا یہاں غاصب کی ملک جو شرط ہے وہ تابع ہوگی ضمان کے جو حکم شرعی ہے، اور ضمان حسن ہے تو جو اس کے تابع ہے یعنی ملک غاصب وہ بھی اپنے حکم کے حسن ہونے کی وجہ سے حسن ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ غصب سے ملک کا ثبوت اس لئے نہیں ہے کہ غصب مفید ملک ہے بلکہ غصب تو قبیح لعینہ ہے مگر چونکہ غصب سے غاصب پر ضمان آتا ہے اور وجوب ضمان کے لئے غاصب کی ملک شرط ہے کیوں کہ اگر غاصب کی ملک ثابت نہ ہوگی تو مغضوب منہ اصل اور بدل دونوں کا مالک بنے گا، اور یہ درست نہیں ہے لہذا ضمان ادا کرنے سے شئی مغضوب پر غاصب کی ملک ثابت ہو جائے گی تو اصل میں غصب کے قبیح لعینہ ہونے کی وجہ سے ملک بھی قبیح لعینہ ہونی چاہیے تھی مگر چونکہ ملک حکم شرعی کی شرط ہے اور شرط حکم کے تابع ہے اور حکم یعنی ضمان بالاتفاق حسن ہے اس لئے شرط یعنی ملک بھی حسن ہوگا۔

وَكذلك الزنا لا يوجب: - یہ عبارت بھی ایک اعتراض کا جواب ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے ضابطہ بیان کیا کہ فعل حسی پر جب نہی وارد ہوگی تو منہی عنہ قبیح لعینہ ہوگا، بالکل مشروع نہیں رہے گا، حالانکہ زنا فعل حسی ہے، اور اس پر نہی وارد ہوئی ”لا تقربوا الزنا“ تو زنا قبیح لعینہ ہے، آپ اس سے حرمت مصاہرت کیسے ثابت کرتے ہیں، جو ایک حکم شرعی ہے، اور اللہ تعالیٰ کی ایک نعمت ہے، اللہ نے اپنے احسانات میں اس کو شمار کیا ہے، **فجعلہ نسباً وصہراً**

احناف کی طرف سے مصنف رحمہ اللہ جواب دیتے ہیں کہ ہم بالذات زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں کرتے بلکہ زنا نطفہ کا سبب ہے اور نطفہ ولد کا سبب ہے، یعنی زنا سے نطفہ کا ظہور ہوا پھر نطفہ سے بچہ وجود میں آتا ہے اور

حرموں اور کرامتوں کو ثابت کرنے میں یہ ولد ہی اصل ہے، اولاً ولد میں حرمت ثابت ہوتی ہے یعنی ولد پر واطی اور موطوءہ کے اصول و فروع حرام ہوتے ہیں، پھر بچہ سے یہ حرمت اس کے طرفین یعنی واطی اور موطوءہ کی طرف متعدی ہوتی ہے، یعنی واطی کے اصول و فروع موطوءہ پر اور موطوءہ کے اصول و فروع واطی پر حرام ہو جاتے ہیں، — پھر اسی طرح یہ حرمت کا ایجاب ولد سے اسباب ولد کی طرف متعدی ہوتا ہے، یعنی جیسے ولد سے حرمت مصاہرت ثابت ہوتی ہے، اسی طرح ولد کے اسباب یعنی واطی، شہوت سے چھوٹا، فرج داخل کو دیکھنا وغیرہ سے بھی حرمت ثابت ہو جاتی ہے۔ — الغرض زنا سے حرمت مصاہرت براہ راست نہیں ثابت ہوتی بلکہ ولد کے واسطے سے ثابت ہوتی ہے اور ولد میں کوئی گناہ، زیادتی یا حرمت نہیں ہے، زنا تو اس کا ایک سبب ہے، جیسے واطی حلال ولد کا سبب ہے ایسے ہی واطی حرام بھی ولد کا سبب ہے۔

وما قام مقام غیرہ: — کوئی کہے کہ صاحب زنا ہے تو حرام ہی، چاہے حرمت ولد کے واسطے سے ہوئی مگر زنا جو فعل حرام ہے وہی تو سبب بنا۔ — تو فرماتے ہیں کہ زنا سے بالذات حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہو رہی ہے بلکہ زنا ولد کے قائم مقام بن کے کام کر رہا ہے، اور جو چیز دوسرے کے قائم مقام بن کر کام کرے، تو اس نائب اور قائم مقام ہونے والی چیز کے اوصاف نہیں دیکھے جاتے بلکہ جس کے قائم مقام یہ بنا ہے اور جو اصل ہے اس کا وصف دیکھا جاتا ہے — جیسے تیمم میں مٹی کو پانی کے قائم مقام بنایا، تو اب مٹی کا وصف نہیں دیکھا جائے گا، مٹی کا وصف تو ہے تلویت، ملوث کرنا یہ تو بجائے پاک کرنے کے اور گندہ کرے گی، مگر اس کا وصف تلویت نہیں دیکھا جائے گا بلکہ اصل یعنی پانی کا وصف یعنی اس کا مظہر ہونا دیکھا جائے گا۔ اسی طرح یہاں جب زنا ولد کے قائم مقام ہو گیا تو زنا کا جو وصف حرمت ہے وہ ساقط ہو جائے گا، وہ نہیں دیکھا جائے گا، بلکہ اصل یعنی ولد کا وصف دیکھا جائے گا اور ولد میں کوئی حرمت نہیں ہے۔

الغرض زنا اگرچہ **من حیث الزنا** ممنوع اور حرام ہے، مگر جب یہ ولد کا قائم مقام بن گیا تو اس کی حرمت ساقط ہو گئی، اور حرمت مصاہرت ثابت کرنے کے حق میں یہ حرام و ممنوع نہیں رہا، لہذا حرام و ممنوع چیز کو حکم شرعی کا سبب بنانے کا اعتراض احناف پر لازم نہ ہوگا۔

فَصَلِّ فِي حُكْمِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ فِي ضِدِّ مَا نُسِبَ إِلَيْهِ اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي ذَلِكَ
وَالْمُخْتَارُ عِنْدَنَا أَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ يَفْتَضِي كَرَاهَةً ضِدَّهُ لَا أَنْ يَكُونَ مُوجِبًا لَهُ
أَوْ دَلِيلًا عَلَيْهِ لِأَنَّهُ سَاكِبٌ عَنْ غَيْرِهِ وَلَكِنَّهُ يَثْبُتُ بِهِ حُرْمَةُ الضِّدِّ ضَرُورَةً حُكْمِ
الْأَمْرِ وَالثَّابِتُ بِهَذَا الطَّرِيقِ يَكُونُ ثَابِتًا بِطَرِيقِ الْاِقْتِضَاءِ دُونَ الدَّلَالَةِ وَفَائِدَةُ

هَذَا الْأَصْلُ أَنَّ التَّحْرِيمَ لِمَا لَمْ يَكُنْ مَقْصُودًا بِالْأَمْرِ لَمْ يُعْتَبَرْ الْأَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ
يُقَوِّتُ الْأَمْرَ فَإِذَا لَمْ يُقَوِّتْهُ كَانَ مَكْرُوهًا كَالْأَمْرِ بِالْقِيَامِ لَيْسَ بِنَهْيٍ عَنِ الْقُعُودِ
قَصْدًا حَتَّى إِذَا اقْعَدْتَ ثُمَّ قَامَ لَا تَفْسُدُ صَلَوتُهُ وَلَكِنَّهُ يَكْرَهُ وَعَلَى هَذَا الْقَوْلِ يَحْتَمِلُ
أَنْ يَكُونَ النَّهْيُ مُقْتَضِيًا فِي ضِدِّهِ اثْبَاتٌ سُنَّةٍ تَكُونُ فِي الْقُوَّةِ كَالْوَاجِبِ وَلِهَذَا
قُلْنَا إِنَّ الْمَجْرِمَ لِمَا نَهَى عَنِ لُبْسِ الْمُخْطِطِ كَانَ مِنَ السُّنَّةِ لُبْسُ الْإِزَارِ وَالزِّدَاءِ

ترجمہ:- یہ فصل امر اور نہی کے حکم میں اس چیز کی ضد کے بیان میں ہے جس کی طرف یہ دونوں منسوب ہیں، اس میں علماء کا اختلاف ہے، اور مختار قول ہمارے نزدیک یہ ہے کہ کسی چیز کا امر کرنا اس کی ضد کا تقاضا کرتا ہے، نہ یہ کہ امر بالشی اس کی ضد کی کراہت کو واجب کرنے والا ہے یا اس پر دلیل ہے، اس لئے کہ امر بالشی اپنے غیر سے ساکت ہے، لیکن امر سے ضد کی حرمت ثابت ہوتی ہے، آمر کے حکم کی ضرورت کی وجہ سے، اور جو چیز اس طریقہ پر ثابت ہو تو وہ اقتضا کے طریقہ پر ثابت ہوتی ہے نہ کہ دلالت کے طریقہ پر۔

اور اس اصل کا فائدہ یہ ہے کہ تحریم جب امر سے مقصود نہیں ہے، تو وہ تحریم معتبر نہ ہوگی مگر اس حیثیت سے کہ وہ امر (مامور بہ) کو فوت کر دے، پس جب ضد مامور بہ کو فوت نہ کرے تو ضد مکروہ ہوگی جیسے رکعت ثانیہ سے قیام کا امر قعود سے قصد انہی نہیں ہے، یہاں تک کہ جب بیٹھ گیا پھر کھڑا ہوا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، لیکن مکروہ ہوگی، اور اسی قول کی بنا پر احتمال ہے کہ نہی تقاضا کرنے والی ہو اپنی ضد میں سنت کو ثابت کرنے کا، جو سنت قوت میں واجب کے مانند ہو، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ حُرْمٌ کو جب سلا ہوا کپڑا پہننے سے منع کیا گیا تو نہ بند اور چادر کا پہننا سنت ہوگا۔

تشریح:- ماقبل میں امر و نہی کا حکم بیان کر دیا کہ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور نہی سے حرمت ثابت ہوتی ہے، اس فصل میں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ صیغہ امر اپنی ضد میں کیا ثابت کرے گا، اسی طرح صیغہ نہی اپنی ضد میں کیا ثابت کرے گا۔ جیسے کسی نے کہا ”فَمُ“ کھڑا ہو تو قیام کا وجوب ثابت ہوا، لیکن اس کی ضد قعود ہے، تو امر سے اس ضد میں کیا حکم ثابت ہوگا، حرمت یا کراہت؟ اسی طرح کہا لا تَقُمْ تو نہی سے اس کی ضد یعنی قعود میں وجوب ثابت ہوگا یا سنت یا ندب۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس میں علماء کا اختلاف ہے، ہمارا مذہب مختار اس میں یہ ہے کہ امر بالشی اس کی ضد میں مکروہ تحریمی ہونے کا تقاضا کرتا ہے، لہذا قیام کا امر کیا گیا تو اس کی ضد قعود مکروہ تحریمی ہوگی، یہ ضد کی کراہت جو ثابت ہو رہی ہے اس کو امر واجب نہیں کرتا ہے نہ امر اس پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ امر تو ضد کے بارے میں ساکت

ہے، یعنی قیام کا امر جب کیا تو قعود سے امر بالکل ساکت ہے، جب امر ضد سے ساکت ہے تو ضد کی کراہت کو امر کیسے واجب کریگا، اور امر اس پر کیسے دلالت کرے گا،۔۔۔ البتہ ضد کی کراہت امر کے حکم کی ضرورت کی وجہ سے ثابت ہو رہی ہے، یعنی امر اللہ تعالیٰ ہے وہ حکیم ہے جب وہ ایک چیز کا امر کرتا ہے تو اس کا مطلب کہ وہ اس کی ضد کو نہیں چاہتا ہے، تو امر کے حکم سے ضرورت اور اقتضاء یہ کراہت ثابت ہو رہی ہے، اور جو چیز ضرورتاً ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ہی ثابت ہوتی ہے، اور ضرورت ادنیٰ فرد سے یعنی کراہت سے پوری ہو جاتی ہے، لہذا امر سے اس کی ضد میں کراہت ثابت ہوگی، لیکن کراہت سے مراد کراہت تحریمی ہے۔

وفائدة هذا الاصل:- ما قبل میں ذکر کردہ اصل کہ امر بالشی اس کی کراہت کا تقاضا کرتا ہے، اس کا فائدہ یہ ہے کہ امر کی ضد میں مشغول ہونے سے مامور بہ فوت نہ ہوتا ہو تو ضد میں کراہت ہوگی اور اگر ضد پر عمل کرنے سے مامور بہ فوت ہو جائے تو ضد پر عمل حرام ہوگا، پھر تحریم ثابت ہوگی، مگر ضد کی یہ تحریم امر سے مقصود نہیں ہے، کیونکہ امر ضد کی تحریم کے لئے وضع ہی نہیں ہوا ہے، بلکہ یہ تحریم تقویت کی وجہ سے اور ضرورتاً ثابت ہو رہی ہے،۔۔۔ ضد پر عمل سے مامور بہ فوت ہو جائے اس کی مثال یوم النحر اللہ کی ضیافت کا دن ہے، اللہ کی طرف سے گوشت کھانے کا امر ہے، اس کی ضد نہ کھانا یعنی روزہ رکھنا، اب اگر کوئی ضد میں مشغول ہوتا ہے یعنی روزہ رکھتا ہے تو مامور بہ یعنی اللہ کی دعوت کو فوت کرنا لازم آتا ہے لہذا یہ ضد یعنی روزہ رکھنا حرام ہوگا، صرف مکروہ نہ ہوگا۔

بہر حال امر سے اس کی ضد میں صرف کراہت ثابت ہوگی، جب مامور بہ فوت نہ ہوتا ہو، اور اگر مامور بہ فوت ہوتا ہو تو ضد میں حرمت ثابت ہوگی۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ مثال دیتے ہیں جیسے پہلی رکعت میں سجدہ سے فراغت پر قیام کا امر ہے، ایسے ہی دوسری رکعت میں تشهد سے فراغت پر تیسری رکعت کے قیام کا امر ہے، تو اس کی ضد قعود سے نہیں ہے، بیٹھنا منع ہے، مگر امر بالقیام سے قعود کی نہیں مقصود نہیں ہے، کیونکہ امر سے ضد مقصود نہیں ہوتی،۔۔۔ لہذا اگر کوئی کھڑا ہونے کے بجائے تھوڑی دیر پہلی رکعت کے سجدوں کے بعد یا دوسری رکعت میں تشهد کے بعد بیٹھ گیا، پھر کھڑا ہو گیا، تو ضد میں مشغول ہونے سے قیام فوت نہیں ہوا، لہذا یہ ضد یعنی بیٹھنا حرام نہ ہوگا، مکروہ ہوگا، اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، البتہ قیام سے تاخیر کے سبب سجدہ سہو واجب ہوگا۔

وعلى هذا القول:- جب امر اپنی ضد میں کراہت کا تقاضا کرتا ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ نہی بھی اپنی ضد میں اثبات سنت کا تقاضا کرتی ہے، یعنی امر کی ضد میں جیسے کراہت ثابت ہوتی ہے تو نہی کی ضد میں سنت ہونا ثابت ہوگا، اور یہ سنت قوت میں واجب کے درجہ کی ہوگی۔

اس کی مثال حُرْم کو سِلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کیا گیا ہے، حدیث ہے **لَا يَلْبَسُ الْقَمِيصَ وَلَا الْعِمَامَةَ** الخ سِلے ہوئے کپڑے پہننے پر نہی وارد ہوئی ہے، اس کی ضد ہے بغیر سِلے ہوئے کپڑے پہننا، لہذا ضد یعنی بغیر سِلے ہوئے کپڑے ازار، تہ بند، رداء پہننا سنت ہوگا، یعنی واجب کے درجہ میں یہاں سنت سے اصطلاحی سنت مراد نہیں ہے، بلکہ سنت مؤکدہ کی طرح عمل کا لزوم مراد ہے۔

فَصْلٌ فِي بَيَانِ اسْبَابِ الشَّرَائِعِ اَعْلَمَ اَنَّ اَصْلَ الدِّينِ وَفُرُوعَهُ مَشْرُوعَةٌ بِاسْبَابٍ جَعَلَهَا الشَّرْعُ اسْبَابًا لَهَا كَالْحَجِّ بِالْبَيْتِ وَالصَّوْمِ بِالشَّهْرِ وَالصَّلَاةِ بِاَوْقَاتِهَا وَالْعُقُوبَاتِ بِاسْبَابِهَا وَالْكَفَّارَةِ الَّتِي هِيَ دَائِرَةٌ بَيْنَ الْعِبَادَةِ وَالْعُقُوبَةِ بِمَا تُضَافُ اِلَيْهِ مِنْ سَبَبٍ مُتَرَدِّدٍ بَيْنَ الْحَظَرِ وَالْاِبَاحَةِ وَالْمَعَامَلَاتِ بِتَعَلُّقِ الْبَقَاءِ الْمَقْدُورِ بِتَعَاظِيهَا وَالْاِيْمَانِ بِالْآيَاتِ الدَّالَّةِ عَلَى حُدُوثِ الْعَالَمِ وَاِنَّمَا الْأَمْرُ لِزَامِ اَدَاءِ مَا وَجِبَ عَلَيْنَا بِسَبَبِهِ السَّابِقِ كَالْبَيْعِ يَجِبُ بِهِ الثَّمَنُ ثُمَّ يُطَالَبُ بِالْاَدَاءِ وَدَلَالَةُ هَذَا الْأَصْلِ اِجْمَاعُهُمْ عَلَى وُجُوبِ الصَّلَاةِ عَلَى النَّاسِ وَالْمَجْنُونِ وَالْمُعْمَى عَلَيْهِ اِذَا لَمْ يَزِدْ الْجُنُونُ وَالْاَعْمَاءُ عَلَى يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ۔

ترجمہ:- یہ فصل احکام مشروعہ کے اسباب کے بیان میں ہے، تو جان لے کہ دین کی اصل اور اس کی فروع مشروع ہیں ایسے اسباب کے ساتھ جن کو شریعت نے ان کے لئے اسباب قرار دیا ہے، جیسے حج بیت اللہ کے ذریعہ، اور روزہ ماہ رمضان کے ذریعہ، اور نماز ان کے اوقات کے ذریعہ، اور عقوبات اپنے اسباب کے ذریعہ، اور وہ کفارہ جو عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے، اس سبب کے ذریعہ جس کی طرف کفارہ مضاف ہے جو (سبب) ممانعت اور اباحت کے درمیان متردد ہے، اور معاملات ان کے ارتکاب کے ذریعہ بقاء عالم (جس کا فیصلہ کیا جا چکا ہے) کے متعلق ہونے کی وجہ سے، اور ایمان ان آیات و دلائل کے ذریعہ جو حدوث عالم پر دلالت کرتی ہیں۔

اور امر تو اس چیز کی ادا کو لازم کرنے کے لئے ہے جو ہم پر واجب ہوئی ہے، اپنے سابق سبب کی وجہ سے، جیسے بیع اس کی وجہ سے ثمن واجب ہوتا ہے پھر اس کی ادا کا مطالبہ کیا جاتا ہے، اور اس اصل کی دلیل فقہاء کا اجماع ہے نماز کے واجب ہونے پر نائم پر، مجنون پر، اور مغمی علیہ پر جب کہ جنون اور انغماء ایک دن اور رات پر زیادہ نہ ہو۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس فصل میں احکام مشروعہ کے اسباب کو بیان کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ شریعت کے تمام اصول مثل ایمان باللہ و صفات باری تعالیٰ وغیرہ، اور فروع یعنی احکامات ان سب کے حقیقی موجب تو اللہ تعالیٰ

ہیں، مگر اللہ تعالیٰ کے امر اور حکم کو ہر وقت پہنچانا ایک مشکل امر تھا اس لئے شریعت نے تمام احکامات کے لئے کچھ ایسے اسباب مقرر فرمائے ہیں، جو امر خداوندی کے نائب ہو کر وجوب کا تقاضا کرتے ہیں، اگرچہ حقیقی مُوجِبُ اور شارع اللہ تعالیٰ ہی ہیں، مگر اللہ تعالیٰ نے ہی ان اسباب کو مقرر فرمایا ہے، اس لئے یہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا کہ مُوجِبُ حقیقی اللہ تعالیٰ ہیں تو ان اسباب کی طرف ایجاب کی نسبت کیسے ہوتی ہے۔

جیسے حج کا سبب بیت اللہ ہے، اور بیت اللہ واحد ہے، اس میں تکرار نہیں ہے، لہذا حج میں بھی تکرار نہیں ہے، زندگی میں ایک ہی مرتبہ فرض ہے۔ روزہ کا سبب ماہ رمضان ہے، یا تو مطلق شہود شہر، یا ہر روزہ کے لئے ہر دن، یا ہر دن کا اول وقت علی اختلاف الاقوال، اور ماہ رمضان میں تکرار ہے تو روزہ میں بھی ہر سال تکرار ہوتی ہے۔ اور نماز کا سبب اس کے اوقات ہیں، ظہر کا وقت ظہر کے لئے، عصر کا وقت عصر کے لئے سبب ہے اور وقت میں تکرار ہے تو نماز میں بھی تکرار ہوتی ہے، اور عقوبات، سزائیں بھی اسباب سے متعلق ہیں، جیسے حد زنا کا سبب زنا، حد سرقہ کا سبب سرقہ و چوری وغیرہ۔ اور کفارہ بھی اس کے سبب سے متعلق ہے، اور کفارہ میں عبادت کی بھی شان ہے اور عقوبت کی بھی شان ہے، کیوں کہ کفارہ میں غلام آزاد کرنا ہوتا ہے، مسکینوں کو کھانا کھلانا ہوتا ہے، صدقہ کرنا ہوتا ہے، یہ سب عبادات ہیں، تو کفارہ میں عبادت کی بھی شان ہے، اور عقوبت کی بھی شان ہے کیونکہ یہ کفارہ فعل ممنوع کے کرنے کی سزا کے طور پر واجب ہوا ہے، تو جب کفارہ میں عبادت و عقوبت دونوں جہتیں ہیں تو کفارہ کا سبب بھی ایسی چیز کو قرار دیں گے جس میں اباحت و ممانعت دونوں جہتیں ہوں، جیسے قتلِ خطا کفارہ کا سبب ہے، تو قتلِ خطا میں اباحت و ممانعت دونوں جہتیں ہیں، اباحت اس لئے ہے کہ خطا قتل کرنے والا اصل میں شکار پر نشانہ لگا رہا تھا، اور یہ مباح ہے، اور تحرّی و تحقیق کو چھوڑ دیا جس سے آدمی کو تیر لگ گیا، یہ ممنوع ہے، اسی طرح رمضان میں عمدہ روزہ توڑ دینا کفارہ کا سبب ہے، عمدہ افطار مباح تو اس لئے ہے کہ وہ اپنی حلال چیز کھا رہا ہے، اور ممانعت اس لئے ہے کہ اللہ کی مرضی کے خلاف کھا رہا ہے، بہر حال کفارہ میں جب عبادت اور عقوبت دونوں پہلو ہیں، تو اس کے سبب میں بھی اباحت اور ممانعت دونوں پہلو ہیں، اور اسی سبب کی طرف کفارہ کو مضاف کیا جاتا ہے، جیسے کفارہ قتل، کفارہ رمضان، اضافتِ سببیت کو بتاتی ہے کہ مضاف الیہ مضاف کا سبب ہے، جیسے کفارہ قتل میں قتل سبب ہے، حج بیت اللہ میں بیت اللہ سبب ہے، صلوة الظہر میں ظہر کا وقت سبب ہے وغیرہ، اور معاملات (بیع، شراء، اجارہ، نکاح وغیرہ) کا سبب بقاء عالم کا معاملات سے متعلق ہونا ہے یعنی اللہ تعالیٰ عالم کی بقاء کا فیصلہ کر چکا ہے، اور بقاء عالم کا تقاضا ہے کہ بندے آپسی معاملات کا ارتکاب کرتے رہیں، تاکہ عالم باقی رہے، اور چلتا رہے، لہذا بقاء عالم کا تعلق معاملات کے ارتکاب سے ہے، تو بقاء عالم معاملات کا سبب ہوا۔ اور ایمان کا سبب وہ آیات و دلائل ہیں جو عالم کے حادث ہونے پر دلالت

کرتے ہیں، وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے آفاق و انفس میں ایسے دلائل و علامات رکھی ہیں، جو عالم کے حادث ہونے کو بتلاتے ہیں، کہ پورا عالم حادث ہے، پہلے نہیں تھا، بعد میں نہیں رہے گا، اور جو چیز حادث ہوتی ہے وہ صانع کی محتاج ہوتی ہے، لہذا ان کا بنانے والا کوئی ہے، اور جو بنانے والا ہے وہ سب کا مالک ہے، اور جب مالک ہے تو اس پر ایمان لانا واجب ہے، تو وہ آیات و دلائل ایمان باللہ کا سبب ٹھہرے۔

وانما الامر لالزام: - ایک اعتراض کا جواب ہے، بعض اصولیین اسباب کا سرے سے انکار کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ جب امر سے وجوب ثابت ہو جاتا ہے تو اسباب کی کیا ضرورت ہے؟ اگر اسباب سے بھی وجوب ثابت ہوگا تو تکرار لازم آئے گا کہ امر بھی سبب ہے اور اسباب بھی سبب ہیں تو تحصیل حاصل لازم آئے گا۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہاں دو چیزیں الگ الگ ہیں، ایک ہے نفس وجوب اور ایک ہے وجوب ادا، نفس وجوب تو اسباب سے ہوتا ہے اور وجوب ادا امر سے ہوتا ہے۔

جیسے کسی نے بیچ کی تو مشتری پر ثمن کا نفس وجوب تو بیچ سے ہو جائے گا، اور بائع جب مطالبہ کرے گا کہ میرا ثمن دو، تو اس سے ادا واجب ہوگی، تو نفس وجوب تو سبب یعنی بیچ سے ہوا اور وجوب ادا، بائع کے مطالبہ یعنی امر سے ہوا۔

یہ جو اصل ہم نے بتائی کہ نفس وجوب سبب سے ہوتا ہے، اور وجوب ادا امر سے ہوتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ کوئی آدمی ایک دن رات سے کم مثلاً چار نمازوں کا وقت نیند کی حالت میں رہا، یا بیہوش رہا یا مجنون رہا تو اس پر نمازوں کی قضا واجب ہوگی، اور قضا ادا کی فرع ہے، تو معلوم ہوا کہ اس پر ادا واجب تھی، حالانکہ یہ امر اور خطاب کے اہل نہیں تھے، تو معلوم ہوا کہ ان پر وجوب امر سے نہیں ہوا ہے، کیونکہ یہ امر و خطاب کے اہل ہی نہ تھے تو لامحالہ ان پر وجوب سبب ہی سے ہوا ہے۔۔۔ تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ نفس وجوب سبب سے ہوتا ہے، اور وجوب ادا امر سے ہوتا ہے، تو تکرار یا تحصیل حاصل کا اعتراض لازم نہ آئے گا۔

فائدہ: مذکورہ عوارض اگر ایک دن رات سے زیادہ ہو گئے تو یہ معذور قرار دئے جائیں گے، نمازوں کی قضا واجب نہ ہوگی، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ناظم کے بارے میں تو وہی کہتے ہیں جو ہمارا مذہب ہے، البتہ جنون اور انغماء کے بارے میں ان کا مذہب یہ ہے کہ اگر جنون اور انغماء ایک نماز کا کامل وقت گھیر لیں تو اس نماز کی قضا واجب نہ ہوگی۔

وَأَنَّمَا يَعْرِفُ السَّبَبُ بِنَسْبَةِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ وَتَعَلُّقِهِ بِهِ لِأَنَّ الْأَصْلَ فِي إِضَافَةِ الشَّيْءِ إِلَى الشَّيْءِ أَنْ يَكُونَ سَبَبًا لَهُ وَأَنَّمَا يُضَافُ إِلَى الشَّرْطِ مَجَازًا وَكَذَا إِذَا الْأَزْمَةُ فَتَكَرَّرَ بِتَكَرُّرِهِ دَلَّ أَنَّهُ يُضَافُ إِلَيْهِ وَفِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ إِنَّمَا جَعَلْنَا الرَّأْسَ سَبَبًا

وَالْفِطْرُ شَرْطًا مَعَ وُجُودِ الْإِضَافَةِ إِلَيْهِمَا لِأَنَّ وَصْفَ الْمَوْنَةِ يُرْجِعُ الرَّأْسَ فِي كَوْنِهِ سَبَبًا وَتَكَرُّرُ الْوُجُوبِ بِتَكَرُّرِ الْفِطْرِ بِمَنْزِلَةِ تَكَرُّرِ وَجُوبِ الزَّكَاةِ بِتَكَرُّرِ الْحَوْلِ لِأَنَّ الْوَصْفَ الَّذِي لَا جَلَّ لَهُ كَانَ الرَّأْسُ سَبَبًا وَهُوَ الْمَوْنَةُ يَتَجَدَّدُ بِتَجَدُّدِ الزَّمَانِ كَمَا أَنَّ النَّمَاءَ الَّذِي لَا جَلَّ لَهُ كَانَ الْمَالُ سَبَبًا لَوْجُوبِ الزَّكَاةِ يَتَجَدَّدُ بِتَجَدُّدِ الْحَوْلِ فَيَصِيرُ السَّبَبُ يَتَجَدَّدُ الْوَصْفُ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَجَدِّدِ بِنَفْسِهِ وَعَلَى هَذَا تَكَرَّرَ الْعُشْرُ وَالْخَرَجُ مَعَ اتِّحَادِ السَّبَبِ ، وَهُوَ الْأَرْضُ النَّامِيَّةُ فِي الْعُشْرِ حَقِيقَةً بِالْخَارِجِ وَفِي الْخَرَجِ حُكْمًا بِالتَّمَكُّنِ مِنَ الزَّرَاعَةِ۔

ترجمہ:- اور سبب پہنچانا جاتا ہے حکم کی اس کی طرف نسبت کرنے سے، اور حکم کے اس کے ساتھ متعلق ہونے سے، اس لئے کہ ایک چیز کی دوسری چیز کی طرف اضافت کرنے میں اصل یہ ہے کہ وہ چیز (مضاف الیہ) اس چیز (مضاف) کے لئے سبب ہو، اور شرط کی طرف اضافت کی جاتی ہے مجازاً، اور اسی طرح جب حکم کسی چیز کے ساتھ لازم ہو کہ اس کی تکرار سے حکم مکرر ہو تو یہ دلیل ہے اس بات کی کہ حکم اس چیز کی طرف مضاف ہے، اور صدقہ فطر میں ہم نے اس کو سبب بنایا ہے اور فطر کو شرط، ان دونوں کی طرف اضافت کے پائے جانے کے باوجود، اس لئے کہ وصف مؤنت اس کو ترجیح دیتا ہے اس کے سبب ہونے میں، اور وجوب کا تکرار فطر کے تکرار سے بمنزلہ زکوٰۃ کے وجوب کی تکرار کے ہے حول (سال) کی تکرار سے، اس لئے کہ وہ وصف جس کی وجہ سے اس سبب ہے -- اور وہ مؤنت ہے -- وہ متجدد ہوتا ہے زمانے کے تجدد سے، جیسا کہ وہ نما جس کی وجہ سے مال (نصاب) سبب ہے زکوٰۃ کے وجوب کے لئے -- وہ متجدد ہوتا ہے سال کے تجدد سے، تو سبب وصف کے تجدُّد سے بمنزلہ مُتَجَدِّدِ بِنَفْسِهِ کے ہو جائے گا، اسی اصل پر عشر اور خراج مکرر ہوں گے سبب کے متحد ہونے کے باوجود اور وہ سبب ارض نامی ہے، عشر میں حقیقی پیداوار کے ساتھ اور خراج میں حکماً پیداوار کے ساتھ (جو حاصل ہوتی ہے) زراعت پر قدرت سے۔

تشریح:- ما قبل میں بتایا کہ احکام کے لئے اللہ تعالیٰ نے اسباب مقرر فرمائے ہیں، یہاں ان اسباب کی علامات ذکر کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ سبب کو پہنچانے کی دو علامتیں ہیں۔

(۱) پہلی علامت یہ ہے کہ حکم کسی شے کی طرف منسوب کیا جائے اور حکم اس شے سے متعلق ہو تو یہ علامت ہے کہ وہ شے اس حکم کا سبب ہے جیسے صلوٰۃ الظہر، صوم رمضان، حج بیت اللہ، کفارہ قتل، ان میں مضاف الیہ مضاف کا سبب ہے، کیونکہ ایک شے کی دوسری شے کی طرف اضافت میں اصل یہ ہے کہ مضاف الیہ مضاف کا سبب ہو، اس لئے کہ

اضافت اختصاص کو بتلاتی ہے کہ مضاف مضاف الیہ کے ساتھ خاص ہے، اور اختصاص میں سبیت اعلیٰ درجہ ہے اس لئے مضاف الیہ مضاف کا سبب ہوگا۔

وانما یضاف الی الشرط: - ایک اعتراض کا جواب ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ جب اضافت سبیت کی دلیل ہے تو کبھی حکم کی اضافت شرط کی طرف ہوتی ہے جیسے صدقۃ الفطر میں فطر (عید کا دن) شرط ہے تو اضافت کی وجہ سے فطر کو بھی سبب کہنا چاہیے۔

اس کا جواب دے رہے ہیں کہ چونکہ شرط کو سبب کے ساتھ مشابہت ہے، اس طریقہ پر کہ جیسے سبب کے پائے جانے پر حکم پایا جاتا ہے، ایسے ہی شرط کے پائے جانے پر بھی حکم پایا جاتا ہے، تو اس مشابہت کی وجہ سے کبھی حکم کی شرط کی طرف مجازاً اضافت کر دی جاتی ہے، اور یہاں اضافت کے سبیت کی علامت ہونے میں حقیقت کا اعتبار ہے، مجاز کا اعتبار نہیں ہے، لہذا شرط کو سبب نہ کہیں گے۔

وکذا اذا لزمہ: - سبیت کی دوسری علامت بتلا رہے ہیں کہ جس طرح اضافت سبیت کی علامت ہے، ایسے ہی ایک شے کا دوسری شے کے ساتھ ایسا لزوم ہو کہ اس کی تکرار سے اس شے میں بھی تکرار ہو یہ بھی دلیل و علامت ہے کہ یہ شے اس کی طرف مضاف ومنسوب ہے، اور اضافت سبیت کی دلیل ہے، لہذا یہ لزوم بھی سبیت کی علامت ہے۔

وفی صدقۃ الفطر: - یہ عبارت بھی ایک اعتراض کا جواب ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ صدقۃ کی اضافت راس اور فطر دونوں کی طرف ہوتی ہے، صدقۃ الراس بھی کہا جاتا ہے، اور صدقۃ الفطر بھی، تو آپ نے راس کو سبب قرار دیا، اور فطر کو شرط قرار دیا، ایسا کیوں؟ جب کہ اضافت دونوں کی سبیت کی مقتضی ہے۔

اس کا جواب دے رہے ہیں کہ آپ کی بات درست ہے، کہ اضافت کا تقاضا تو یہ ہے کہ راس اور فطر دونوں سبب ہوں، حالانکہ سبب تو ایک ہی ہو سکتا ہے تو ہم نے دونوں میں سے راس کو سبب بنانے میں ترجیح دیدی، — وجہ ترجیح یہ ہے کہ صدقۃ فطر کا وجوب جو ہوا ہے وہ وصف مؤنت کی وجہ سے ہوا ہے، یعنی آدمی جس کا نفقہ اور خرچہ برداشت کرتا ہے، تو حدیث میں کہا کہ اس کا صدقۃ فطر کا خرچہ بھی برداشت کر لو — تو صدقۃ فطر کا وجوب وصف مؤنت کی وجہ سے ہوا اور مؤنت راس میں ہے نہ کہ فطر میں، کیونکہ راس یعنی انسان کا نفقہ ہوتا ہے اس لئے راس کو ترجیح دی۔

وتکرر الوجوب بتکرر الفطر: - یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ راس اور فطر میں فطر کو سبب بنانا انسب ہے کیونکہ فطر (عید کا دن) میں تکرار ہے، اور اس کی وجہ سے صدقۃ میں بھی تکرار ہے، اور راس میں تکرار نہیں ہے، راس تو وہی ہے حالانکہ صدقۃ مکرر ہوتا ہے تو فطر کو سبب بنانا چاہیے۔

اس کا جواب دے رہے ہیں کہ صدقہ فطر میں تکرار، فطر کی تکرار سے نہیں ہے، بلکہ اس کی تکرار سے ہے، اور اس اگرچہ حقیقت ایک ہی ہے، مگر تقدیرِ اس میں تکرار ہے، وہ اس طرح کہ اس جس وصف کی وجہ سے سبب بنا ہے اس وصف میں تکرار ہے، اور وہ وصف مؤنت ہے، اور مؤنت میں تکرار ہے کیونکہ ہر سال کا خرچہ الگ الگ ہوتا ہے، جب وصف میں تکرار ہوئی تو گویا سبب میں بھی حکماً تکرار ہوگئی — یہ بعینہ ایسا ہے جیسے وجوبِ زکوٰۃ کا سبب نصاب ہے، حالانکہ نصاب میں تکرار نہیں ہے، مگر زکوٰۃ میں ہر سال تکرار ہے، تو یہاں بھی وہی بات ہے کہ نصاب میں بھی حکماً تکرار ہے، کیونکہ نصاب جس وصف کی وجہ سے سبب بنا ہے، اس وصف میں تکرار ہے، اور وہ وصفِ نماء ہے، اور نماء میں حوالانِ حول سے تکرار ہوتی ہے، کیونکہ سال میں چار فصلیں گذرتی ہیں جس سے بھاؤ میں تفاوت ہوتا رہتا ہے تو جب سال پورا ہوگا تو نماء میں تکرار ہوئی، پچھلے سال کا نماء اور تھا، اس سال کا نماء اور ہے، تو نماء جو نصاب کا وصف ہے جب حوالانِ حول سے اس میں تکرار اور تجدد ہوا تو گویا نصاب میں بھی تکرار ہوئی نصاب بھی متحد ہوا — خلاصہ یہ کہ سبب یعنی نصاب میں اگرچہ حقیقت تکرار و تجدد نہیں ہے، مگر اس کے وصفِ نماء میں جب سال گذرنے سے تجدد ہوا تو گویا سبب خود متحد ہو گیا۔

وعلى هذا تكرر العشر: - وصف کے تکرار سے سبب میں حکماً تکرار ہوتی ہے، اسی لئے عشر اور خراج کا سبب اگرچہ ایک ہی ہے، اس میں تکرار نہیں ہے، اور وہ سبب ہے ارضِ نامی، عشر میں تو حقیقت نماء ہو یعنی حقیقت پیداوار پر عشر واجب ہے نو حصے اپنے پاس رکھ کر دسواں حصہ عشر دے گا، اور خراج میں حقیقت نماء شرط نہیں ہے، حکماً نماء کافی ہے یعنی زمین کا پیداوار کے قابل ہونا — بہر حال عشر و خراج کا سبب ارضِ نامی ہے، جس میں تکرار نہیں ہے، پھر بھی عشر و خراج میں ہر سال تکرار ہوتی ہے — کیونکہ یہاں بھی وہی بات ہے کہ سبب (زمین) اگرچہ ایک ہی ہے، مگر جس وصفِ نماء کی وجہ سے یہ سبب بنا ہے اس وصف میں تکرار ہے، کیونکہ ہر سال نماء الگ الگ ہے، تو وصف کی تکرار سے سبب میں بھی تقدیراً تکرار ہو جائے گی، لہذا ارضِ نامیہ عشر و خراج کا سبب ہو جائے گی۔

فَصَلِّ فِي الْعَزِيمَةِ وَالرَّخْصَةِ وَهِيَ فِي أَحْكَامِ الشَّرْعِ اِسْمٌ لِمَا هُوَ اَصْلٌ مِنْهَا
غَيْرُ مُتَعَلِّقٍ بِالْعَوَارِضِ وَالرَّخْصَةِ اِسْمٌ لِمَا بَنِيَ عَلَى اَعْذَارِ الْعِبَادِ وَالْعَزِيمَةُ
اَقْسَامُ اَرْبَعَةٍ فَرَضٌ وَوَاجِبٌ وَسُنَّةٌ وَنَفْلٌ فَالْفَرَضُ مَا ثَبَتَ وَجُوبُهُ بِدَلِيلٍ
لَا شُبْهَةَ فِيهِ وَحُكْمُهُ اللَّزُومُ عِلْمًا وَتَصَدِيقًا بِالْقَلْبِ وَعَمَلًا بِالْبَدَنِ حَتَّى يُكْفَرَ
جَاحِدُهُ وَيُفْسَقَ تَارِكُهُ بِاَعْذَرِ الْوَاجِبِ مَا ثَبَتَ وَجُوبُهُ بِدَلِيلٍ فِيهِ شُبْهَةٌ

وَحُكْمُهُ اللَّزُومُ عَمَلًا بِالْبَدَنِ لَا عِلْمًا عَلَى الْيَقِينِ حَتَّى لَا يَكْفَرَ جَا حِدَهُ وَيَفْسُقَ
تَارِكُهُ إِذَا اسْتَحَفَّ بِأَخْبَارِ الْأَحَادِ وَأَمَّا مُتَأَوَّلًا فَلَا۔

ترجمہ:- یہ فصل ہے عزیمت اور رخصت کے بیان میں، اور عزیمت شریعت کے احکام میں نام ہے اس حکم کا جو احکام میں سے اصل ہو، اور عوارض کے ساتھ متعلق نہ ہو، اور رخصت اس حکم کا نام ہے جو بپنی ہو بندوں کے عذر پر، اور عزیمت کی چار قسمیں ہیں، فرض، واجب، سنت اور نفل، پس فرض وہ ہے جس کا وجوب ثابت ہو ایسی دلیل سے جس میں کوئی شبہ نہ ہو، اور فرض کا حکم لزوم ہے علم کے اعتبار سے، اور دل سے تصدیق کے اعتبار سے، اور بدن سے عمل کے اعتبار سے، یہاں تک کہ اس کے منکر کو کافر قرار دیا جائے گا، اور بغیر عذر کے اس کے تارک کو فاسق قرار دیا جائے گا، اور واجب وہ ہے جس کا وجوب ثابت ہو ایسی دلیل سے جس میں کچھ شبہ ہو، اور واجب کا حکم لزوم ہے بدن سے عمل کے اعتبار سے، نہ کہ علم یقینی کے اعتبار سے، یہاں تک کہ اس کے منکر کو کافر نہیں قرار دیا جائے گا اور اس کے تارک کو فاسق قرار دیا جائے گا جب کہ وہ اخبار آحاد کو ہلکا (کم درجہ) سمجھے، اور بہر حال تاویل کرنے والا پس نہیں (یعنی تاویل سے واجب کے ترک کرنے والے کو فاسق نہیں قرار دیا جائے گا)۔

تشریح:- شریعت کے احکامات دو طرح کے ہیں، ایک کو عزیمت کہتے ہیں اور دوسرے کو رخصت کہتے ہیں، عزیمت اس حکم کو کہتے ہیں جو اصل ہو، ابتدا ہی سے مشروع ہو، عوارض سے وہ حکم متعلق نہ ہو، اور رخصت اس حکم کو کہتے ہیں جو ابتداء سے مشروع نہ ہو بلکہ بندوں کے عذر پر مبنی ہو، — جیسے رمضان میں روزہ کا حکم عزیمت ہے، اور سفر اور مرض کی وجہ سے روزہ چھوڑنا یہ رخصت ہے۔

عزیمت کی چار قسمیں ہیں، (۱) فرض (۲) واجب (۳) سنت (۴) نفل، ان میں تمام اقسام داخل ہیں، حرام، مکروہ وغیرہ بھی، حرام فرض میں داخل ہو جائے گا، اگر دلیل قطعی سے ثبوت ہے، ورنہ واجب میں داخل ہو جائے گا، مکروہ سنت میں داخل ہو جائے گا کیونکہ مکروہ کا ترک سنت ہے، اور مباح نفل میں داخل ہو جائے گا۔

فرض اس حکم کو کہتے ہیں جس کا ثبوت ایسی دلیل سے ہو جس میں شبہ نہ ہو، یعنی دلیل قطعی سے ثبوت ہو، جیسے کتاب اللہ، سنت متواترہ، اور اجماع، فرض کی مثال جیسے ایمان، نماز، روزہ، زکوٰۃ اور حج وغیرہ،

فرض کا حکم لزوم ہے علم کے اعتبار سے یعنی فرض کا علم قطعی اور یقینی حاصل ہو جائے، اور دل سے تصدیق بھی لازم ہے اور اس پر عمل بھی لازم ہے — لہذا اس کا منکر کافر ہو جائے گا، اور عمل بھی لازم ہے، اس لئے بغیر عذر کے چھوڑنے والا فاسق ہوگا۔

اور واجب اس حکم کو کہتے ہیں جس کا ثبوت ایسی دلیل سے ہو جس میں کچھ شبہ ہو یعنی دلیل ظنی سے ثبوت ہو، پھر شبہ چاہے دلیل کے ثبوت میں ہو جیسے خبر واحد یا دلیل کی دلالت میں شبہ ہو جیسے عام مخصوص منہ البعض، مجمل، مؤول۔ واجب کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل لازم ہے، لیکن یہ دلیل میں شبہ کے سبب مفید یقین نہیں ہوتا، نہ اس پر اعتقاد لازم ہوتا ہے، اس لئے اس کا منکر کافر نہ ہوگا، البتہ اس کا تارک فاسق ہوگا، اگر وہ خبر واحد کو کم درجہ کی دلیل سمجھ رہا ہو، لیکن اگر وہ خبر واحد کو ہلکا سمجھے یعنی حقیر سمجھے تو کافر ہو جائے گا، کیونکہ شریعت کے ادنی حکم کی اہانت کفر ہے۔ اور اگر وہ خبر واحد میں تاویل کر کے عمل کو چھوڑ رہا ہے جیسے وہ کہے کہ ضعیف ہے، کتاب اللہ کے مخالف ہے، تو اس طرح واجب پر عمل چھوڑنے سے فاسق بھی نہ ہوگا، کیونکہ تاویل کرنے والا تحقیق سے عمل چھوڑ رہا ہے نہ کہ ہوائے نفس سے۔

وَالسُّنَّةُ الطَّرِيقَةُ الْمَسْلُوكَةُ فِي الدِّينِ وَحُكْمُهَا أَنْ يُطَالَبَ الْمَرْءُ بِإِقَامَتِهَا مِنْ غَيْرِ افْتِرَاحٍ وَلَا وَجُوبٍ لِأَنَّهَا طَرِيقَةٌ أَمَرْنَا بِأَحْيَائِهَا فَيَسْتَحِقُّ اللَّائِمَةُ بِتَرْكِهَا وَالسُّنَّةُ نَوْعَانِ سُنَّةُ الْهُدَى وَتَارِكُهَا يَسْتَوْجِبُ إِسَاءَةً وَكَرَاهَةً وَالزَّوَائِدُ وَتَارِكُهَا لَا يَسْتَوْجِبُ إِسَاءَةً وَكَرَاهَةً كَسَيْرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قِيَامِهِ وَقُعُودِهِ وَلِبَاسِهِ وَعَلَى هَذَا تُخْرَجُ الْأَلْفَاظُ الْمَذْكُورَةُ فِي بَابِ الْأَذَانِ مِنْ قَوْلِهِ يَكْرَهُ أَوْ قَدْ أَسَاءَ أَوْ لَا بَاسَ بِهِ وَحَيْثُ قِيلَ يُعِيدُ فَذَلِكَ مِنْ حُكْمِ الْوُجُوبِ وَالنَّفْلِ اِسْمٌ لِلزِّيَادَةِ فَنَوَافِلُ الْعِبَادَاتِ زَوَائِدُ مَشْرُوعَةٌ لَنَا لَا عَلَيْنَا وَحُكْمُهُ أَنَّهُ يُثَابِتُ الْمَرْءُ عَلَى فِعْلِهِ وَلَا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ وَيُضْمَنُ بِتَرْكِهِ بِالشَّرْعِ عِنْدَنَا لِأَنَّ الْمُؤَدَّى صَارَ لِلَّهِ تَعَالَى مُسْلَمًا إِلَيْهِ وَهُوَ كَالنَّذْرِ صَارَ لِلَّهِ تَسْمِيَةً لَا فِعْلًا ثُمَّ وَجِبَ لِصَيَانَتِهِ اِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ فَلَا نَ يَجِبُ لِصَيَانَةِ اِبْتِدَاءِ الْفِعْلِ بَقَاءُهُ أَوَّلَى۔

ترجمہ:- اور سنت وہ طریقہ ہے جو رائج ہو دین میں، اور سنت کا حکم یہ ہے کہ آدمی سے مطالبہ کیا جائے گا اس کو قائم کرنے کا بغیر وجوب کے، اس لئے کہ سنت ایسا طریقہ ہے جس کو زندہ کرنے کا ہمیں حکم دیا گیا ہے، پس ہم ملامت کے مستحق ہوں گے اس کو چھوڑنے سے۔

اور سنت دو قسم پر ہے، سنت ہدی اور اس کو چھوڑنے والا سزا اور ملامت کا مستحق ہوگا، اور سنت زوائد اور اس کا چھوڑنے والا سزا اور ملامت کا مستحق نہ ہوگا جیسے رسول اللہ ﷺ کی عادتیں، آپ کے قیام، قعود اور لباس میں، اور اسی پر تخریج کی جائے گی ان الفاظ کی جو مبسوط کے باب الاذان میں مذکور ہیں یعنی امام محمد رحمہ اللہ کا قول **يَكْرَهُ** یا **قَدْ أَسَاءَ**

یَا لَبَاسُ بہ، اور کسی جگہ کہا گیا ہے **وَلْيُعَيِّذْ** پس یہ وجوب کا حکم ہے۔

اور نفل نام ہے زیادتی کا پس عبادات کے نوافل ایسے زوائد ہیں جو مشروع ہیں ہمارے فائدہ کے لئے، نہ کہ ہمارے ذمہ میں ہیں، اور نفل کا حکم یہ ہے کہ آدمی کو اس کے کرنے پر ثواب دیا جائے گا، اور اس کے چھوڑنے پر سزا نہیں دی جائے گی، اور اس کو شروع کر کے چھوڑ دینے سے ضامن ہوگا ہمارے نزدیک، اس لئے کہ جو حصہ ادا کر دیا گیا وہ اللہ کے لئے ہو گیا در انحالیکہ وہ اللہ کی طرف سپرد کیا جا چکا ہے، اور یہ (نفل کو شروع کر دینا) نذر کی طرح ہے جو اللہ کے لئے ہو جاتی ہے نام لینے کے اعتبار سے، نہ کہ فعل کے اعتبار سے، پھر واجب ہو گئی نذر کی حفاظت کے لئے فعل کی ابتدا تو البتہ یہ کہ واجب ہو جائے ابتداء فعل کی حفاظت کے لئے اس کا بقا، یہ بدرجہ اولیٰ ہوگا۔

تشریح:- سنت اس پسندیدہ طریقہ کو کہتے ہیں جو دین میں رائج ہو، چاہے اسے رسول اللہ ﷺ نے رائج کیا ہو یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ نے، امام شافعیؒ کے نزدیک سنت صرف اس طریقہ کو کہا جاتا ہے جو رسول اللہ نے رائج کیا ہو، اصل میں احناف و شوافع کا اس میں اختلاف ہے کہ غیر نبی کے طریقہ پر سنت کا اطلاق ہوتا ہے یا نہیں، امام شافعی کے نزدیک بغیر قرینہ کے غیر نبی کے طریقہ پر سنت کا اطلاق نہیں ہوتا ہے، احناف کے نزدیک سنت عام ہے سب پر اس کا اطلاق ہوتا ہے، احناف کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں صحابہ کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سنت کا لفظ استعمال کیا ہے، **عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين**، اسی طرح حدیث ہے **مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا** میں سنت عام ہے۔

سنت کا حکم یہ ہے کہ اس کی ادائیگی کا انسان سے مطالبہ کیا جاتا ہے بغیر فرض و وجوب کے، یعنی یہ فرض اور واجب تو نہیں لیکن بندہ سے اس کی ادائیگی کا مطالبہ ہے کیونکہ سنت کے احیاء کا ہمیں حکم ہے، لہذا چھوڑنے پر بندہ سزا اور ملامت کا مستحق ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے **”مَا تَأْكُمُ الرِّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا“** حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے **مَنْ اطَاعَنِي دَخَلَ الْجَنَّةَ** وغیرہ۔

پھر سنت کی دو قسمیں ہیں (۱) سنت ہدی جیسے جماعت، اذان اقامت وغیرہ، اس سنت کو چھوڑنے والا سزا اور ملامت کا مستحق ہوتا ہے، اسی لئے علماء نے لکھا ہے کہ کسی جگہ کے باشندے سنت ہدی کو چھوڑنے پر اصرار کریں تو ان کے ساتھ جہاد کیا جائے گا۔

(۲) سنت زوائد جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادات قیام، قعود اور لباس وغیرہ میں، آپ کیسے بیٹھتے تھے، آپ کیسے کھاتے تھے، آپ کا قیام کیسا ہوتا تھا وغیرہ عادات، یہ سنت زوائد ہیں، اس کا چھوڑنے والا سزا اور ملامت کا مستحق نہیں ہوتا، البتہ عمل کرنے پر ثواب کا مستحق ہوتا ہے۔

وعلى هذا تخرج: - جب سنت کی دو قسمیں ہیں تو اسی پر ان الفاظ کی تخریج ہوگی جو امام محمدؒ نے مبسوط کے باب الاذان میں ذکر فرمائے ہیں، کسی جگہ **يَكْرَهُ** کا لفظ ہے، **ويكره الاذان قاعداً** — کسی جگہ **أَسَاءَ** کا لفظ ہے **وان صلى اهل مصر بجماعة بغير اذان فَقَدْ أَسَاءَ** — کسی جگہ **لا بأس به** کا لفظ ہے **لا بأس بأن يؤذن رجلاً ويقوم آخر**، — تو جہاں یکراہ اور اساء ہے وہاں سنت مؤکدہ اور سنت ہدی کا ترک مراد ہے، اور جہاں **لا بأس** ہے وہاں سنت زوائد کا ترک مراد ہے، — اور کسی جگہ **يُعِينُ** کا لفظ بھی ہے تو اس سے وجوب مراد ہے۔

والنفل اسم للزيادة: - چوتھی قسم نفل ہے، نفل کے معنی زیادتی کے ہیں تو نفل عبادتیں ہمارے اوپر زائد ہیں، جو ہمارے فائدے کے لئے شریعت نے مشروع کی ہیں، وہ ہمارے اوپر لازم نہیں ہیں۔ نفل کا حکم یہ ہے کہ بندہ کو اس کے کرنے پر ثواب ملے گا نہ کرنے پر عقاب نہ ہوگا۔

ويضمن بتركه بالشروع: - مصنف رحمہ اللہ ایک اختلافی مسئلہ چھیڑ رہے ہیں کہ اگر کسی نے نفل شروع کر کے اس کو توڑ دیا تو اس پر قضاء ہے یا نہیں؟ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قضا نہیں ہے، کیونکہ ابتداء نفل بندہ پر نہیں تو بقاء بھی لازم نہیں ہے، یعنی ابتداء جیسے بندہ کو اختیار ہے کہ کرے یا نہ کرے تو اسی طرح کرنے کے بعد بقاء میں بھی اختیار ہے چاہے تو باقی رکھے یا توڑے، لہذا توڑ سکتا ہے۔ اور احناف کے نزدیک نفل کو شروع کر کے توڑ دینے سے قضا لازم آئے گی، کیونکہ بندہ نے نفل شروع کر کے جو حصہ ادا کر دیا، وہ اللہ کے سپرد ہو گیا، اور جو حصہ اللہ کے سپرد ہوا اس کی حفاظت ضروری ہے، اور اس کی حفاظت کی شکل یہی ہے کہ باقی حصہ بھی پورا کر لے، تاکہ تمام ہو جائے، اگر تمام نہ کیا تو اس کی حفاظت نہ ہوئی، لہذا مؤڈی کو باطل ہونے سے بچانے کے لئے اس کو پورا کرنا لازم ہے، اگر پورا نہ کیا اور توڑ دیا تو قضا سے اس کو تمام کرے۔

وهو كالنذر: - مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں نفل کو شروع کرنا ایسا ہے جیسے نذر ماننا، کسی نے نذر مانی کہ میں اللہ کے لئے دو رکعت نماز پڑھونگا، تو بندے کے کہنے سے یہ نذر اللہ کے لئے ہو گئی، یہ نذر اللہ کے لئے صرف ذکر اور تسمیۃ ہوئی نہ کہ فعلاً، کیونکہ فعل تو بندے نے ابھی نہیں کیا ہے، صرف نام لیا ہے، زبان سے تذکرہ کیا ہے تو یہ نذر صرف تذکرہ اور نام لینے کے اعتبار سے اللہ کے لئے ہو گئی۔ پھر اس زبانی ذکر اور قولی ذکر کی حفاظت ضروری ہے، اس کی حفاظت کے لئے فعل کی ابتدا ضروری ہے، کہ بندہ دو رکعت فعلاً شروع کر دے تاکہ ذکر اور قولاً جو اس نے نذر مانی تھی اس کی حفاظت ہو جائے۔ تو جب نذر ماننے والے کے قولی ذکر کی حفاظت کے لئے فعل کی ابتداء واجب ہے تو ابتداء فعل کی حفاظت کے لئے اس کی بقاء بدرجہ اولی واجب ہوگی، اور نفل شروع کرنے والا ابتداء فعل کر چکا ہے تو اس پر اس کی بقاء بدرجہ اولی واجب ہوگی، لہذا شروع فی النفل نذر کی طرح ہو گیا، بلکہ نذر سے ایک درجہ اوپر ہے۔

وَأَمَّا الزُّحْصُ فَأَنْوَاعُ أَزْبَعَةُ نَوْعَانِ مِنَ الْحَقِيقَةِ أَحَدُهُمَا أَحَقُّ مِنَ الْآخَرِ
وَنَوْعَانِ مِنَ الْمَجَازِ أَحَدُهُمَا أَتَمُّ مِنَ الْآخَرِ فَأَمَّا أَحَقُّ نَوْعِي الْحَقِيقَةِ فَمَا
اسْتَبِيحَ مَعَ قِيَامِ الْمُحَرَّمِ وَقِيَامِ حُكْمِهِ جَمِيعًا مِثْلَ اجْزَاءِ الْمُكْرَهِ بِمَا فِيهِ الْجَاءُ
كَلِمَةِ الشَّرْكَ عَلَى لِسَانِهِ وَأَفْطَارِهِ فِي نَهَارِ رَمَضَانَ وَاتِّلَافِهِ مَالَ الْغَيْرِ
وَجِنَائَتِهِ عَلَى الْإِحْرَامِ وَتَنَاوُلِ الْمُضْطَرِّ مَالَ الْغَيْرِ وَتَرْكِ الْخَائِفِ عَلَى نَفْسِهِ
الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَحُكْمَهُ أَنْ الْأَخْذَ بِالْعَزِيمَةِ أَوْلَى وَأَمَّا النَّوعُ الثَّانِي فَمَا
يُسْتَبَاحُ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ وَتَرَاحِي حُكْمِهِ كَفِطْرِ الْمَرِيضِ وَالْمُسَافِرِ يَسْتَبَاحُ
مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ وَتَرَاحِي حُكْمَهُ فِيهِمَا وَلِهَذَا صَحَّ الْأَدَاءُ مِنْهُمَا وَلَوْ مَاتَا قَبْلَ
إِدْرَاكِ عِدَّةٍ مِنْ أَيَّامٍ أُخْرَى لَمْ يَلَزَمْهُمَا الْأَمْرُ بِالْفِدْيَةِ وَحُكْمُهُ أَنَّ الصَّوْمَ أَفْضَلُ
عِنْدَ نَالِ الْكَمَالِ سَبَبِهِ وَتَرَدُّدٍ فِي الرُّخْصَةِ فَالْعَزِيمَةُ تُؤَدِّي مَعْنَى الرُّخْصَةِ مِنْ
حَيْثُ تَصْمُنُهَا يُسْرَمُوا فَقَّةُ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا أَنْ يَخَافَ الْهَلَكَ عَلَى نَفْسِهِ
فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَبْذُلَ نَفْسَهُ لِإِقَامَةِ الصَّوْمِ لِأَنَّ الْوُجُوبَ عَنْهُ سَاقِطٌ بِخِلَافِ النَّوعِ
الْأَوَّلِ-

ترجمہ:- اور بہر حال رخصتیں پس وہ چار قسم پر ہیں، دو قسمیں حقیقت کی ہیں، جن میں سے ایک دوسری سے
اقویٰ ہے، اور دو قسمیں مجاز کی ہیں، ان دونوں میں سے ایک دوسری سے اتم ہے۔

پس بہر حال حقیقت کی دو قسموں میں سے اقویٰ قسم پس وہ ہے جس کے ساتھ مباح کا معاملہ کیا جائے مُحَرَّم
(حرام کرنے والی دلیل) اور اس کے حکم کے قیام کے باوجود، جیسے جاری کرنا کلمہ شُرک کو اپنی زبان پر اس شخص کا جس
کو مجبور کیا گیا ہو ایسی چیز کے ساتھ جس میں الجاء ہو، اور اس کا افطار کرنا رمضان کے دن میں، اور اس کا تلف کرنا
دوسرے کے مال کو، اور اس کا جنایت کرنا احرام پر، اور مضطر کا کھانا غیر کے مال کو، اور اپنی جان پر خوف کرنے والے
کا چھوڑ دینا امر بالمعروف کو— اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

اور بہر حال دوسری قسم پس وہ فعل ہے جس کو مباح قرار دیا جائے قیام سبب کے باوجود اور اس کا حکم مؤخر
ہو جائے جیسے مریض اور مسافر کا افطار مباح ہے قیام سبب کے باوجود، اور سبب کا حکم مؤخر ہے ان دونوں کے حق میں،

اور اسی وجہ سے ان دونوں کی طرف سے ادا صحیح ہے، اور اگر یہ دونوں ”عدة من ایام آخر“ کے پانے سے پہلے مر گئے تو ان دونوں پر فدیہ کا امر لازم نہ ہوگا۔

اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ روزہ ہمارے نزدیک افضل ہے روزہ کے سبب کے کامل ہونے کی وجہ سے اور رخصت میں تردد کی وجہ سے، پس عزیمت رخصت کے معنی کو ادا کرتی ہے عزیمت کے موافقتِ مسلمین کے یسر کو شامل ہونے کی وجہ سے، مگر یہ کہ وہ اپنی جان پر ہلاکت کا خوف کرے تو اس کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنے نفس کو ہلاک کرے روزہ قائم کرنے کے لئے اس لئے کہ وجوب اس سے ساقط ہے، برخلاف پہلی قسم کے۔

تشریح:- رخصت کی چار قسمیں ہیں، دو حقیقتِ رخصت کی اور دو مجازِ رخصت کی، حقیقتِ رخصت کی دو قسموں میں اول اقویٰ اور اولیٰ ہے اور ثانی اس سے کم درجہ کی ہے، — اور مجازِ رخصت کی دو قسموں میں اول تام ہے اور دوسری ناقص ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ رخصت کا اطلاق بطور حقیقت ہوگا یا بطور مجاز، اگر عزیمت موجود ہے تو اس کے مقابلہ میں رخصت کا اطلاق حقیقت ہوگا، اس کو رخصتِ حقیقیہ کہیں گے، پھر اگر عزیمت تمام اعتبارات سے موجود ہو تو رخصت بھی تمام اعتبارات سے موجود ہوگی، یہ حقیقتِ رخصت کی قسم اول ہے، اور اگر عزیمت بعض اعتبارات سے موجود ہے تو رخصت بھی بعض اعتبارات سے موجود ہوگی، یہ حقیقتِ رخصت کی قسم ثانی ہے، جو اول کے مقابلہ میں کم درجہ ہے۔

اور اگر عزیمت موجود نہ ہو اور رخصت کا لفظ بولا جائے تو رخصت کا اطلاق مجاز ہے، اس کو رخصتِ مجازیہ کہیں گے، پھر اگر رخصت کا اطلاق ہو اور اس کے مقابل میں عزیمت بالکلیہ مفقود ہو تو یہ رخصتِ مجاز کی پہلی قسم ہے جو رخصتِ مجاز ہونے میں تام ہے، اور اگر رخصت کا لفظ بولا جائے اور اس کے مقابل میں عزیمت بعض مادوں میں ہو بعض میں نہ ہو تو یہ رخصتِ مجاز کی دوسری قسم ہے، جو رخصتِ مجاز ہونے میں اول سے ناقص ہے۔

حقیقتِ رخصت کی پہلی قسم یہ ہے کہ مُحْرَّم یعنی حرام کرنے والی دلیل اور اس کا حکم یعنی حرمت دونوں موجود ہیں، اس کے باوجود اس چیز کے ساتھ مواخذہ ساقط ہونے میں مباح جیسا معاملہ کیا جائے، یعنی شریعت نے اس کو مباح قرار دیکر رخصت دیدی — تو مُحْرَّم اور حرمت کے پائے جانے کی وجہ سے اس شے کا ارتکاب نہ کرنا یہ عزیمت ہے، مگر اس کے باوجود کسی عذر کی وجہ سے شریعت نے اس کی اجازت دیدی ہے یہ رخصت ہے، اور چونکہ عزیمت موجود ہے، اس لئے رخصت کا اطلاق حقیقت ہے، اور عزیمت من کل الوجوہ ہے، اس لئے یہ حقیقتِ رخصت کا اقویٰ درجہ ہے، یہاں وہ حرام چیز مباح کے درجہ میں ہوگئی، اس کی چند مثالیں۔

پہلی مثال کسی کو کلمہ شُرک کہنے پر جان کی یا عضو کی دھمکی دیکر مجبور کیا گیا تو اس کے لئے زبان سے کلمہ کفر کہنے کی رخصت ہے بشرطیکہ دل مطمئن ہو، — تو یہاں مُحَرَّم یعنی کفر و شرک کو حرام کرنے والی دلیلیں موجود ہیں، وہ نصوص جن سے حرمت ثابت ہوتی ہے اور حکم یعنی حرمت بھی موجود ہے بالاجماع کفر و شرک حرام ہے — تو یہاں کلمہ کفر کی اگرچہ رخصت ہے مگر عزیمت اولیٰ ہے، لہذا اگر کسی نے زبان سے بھی کلمہ کفر نہیں کہا اور جان دیدی تو اس کو شہادت کا درجہ ملے گا۔

دوسری مثال روزہ دار کو رمضان میں روزہ توڑے پر مجبور کیا گیا تو اس کو روزہ توڑنے کی رخصت ہے، حالانکہ یہاں مُحَرَّم یعنی شہودِ شہر اور حرمت موجود ہے، لیکن عزیمت رخصت سے اولیٰ ہے، لہذا اگر عزیمت پر عمل کیا اور جان چلی گئی تو شہید ہوگا۔

تیسری مثال اگر کوئی آدمی دوسرے کے مال کو ہلاک کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کو مال ہلاک کرنے کی رخصت ہے، حالانکہ یہاں مُحَرَّم اور حرمت دونوں موجود ہیں، کیونکہ اگر دوسرے کا مال ہلاک نہیں کرتا ہے تو اس کا حق ضائع ہو رہا ہے یعنی اس کی جان جا رہی ہے، اور دوسرے کا مال تلف کرنے میں دوسرے کا حق ضمان کی شکل میں باقی رہتا ہے، یعنی دوسرے کا مال تلف کرنے سے اس کی تلافی ضمان سے ہو سکتی ہے، اس لئے شریعت نے مال تلف کرنے کی رخصت دی مگر عزیمت یہاں بھی اولیٰ ہے، چنانچہ اگر اس نے دوسرے کا مال تلف نہیں کیا اور جان چلی گئی تو شہید ہوگا۔

چوتھی مثال احرام کی حالت میں جنایت کرنے پر مجبور کیا گیا تو جنایت کرنے کی رخصت ہے حالانکہ مُحَرَّم اور حرمت دونوں موجود ہیں، کیونکہ یہاں بھی جنایت نہ کرنے کی صورت میں بندہ کا حق فوت ہو رہا ہے، یعنی اس کی جان چلی جائے گی اور جنایت کرنے میں اللہ کا حق تاوان کی شکل میں باقی ہے، یعنی اللہ کا حق فوت ہونے سے اس کی تلافی تاوان سے ہو سکتی ہے، اس لئے شریعت نے رخصت دی — مگر یہاں بھی عزیمت اولیٰ ہے۔

پانچویں مثال اگر کوئی شخص بھوک سے بیقرار ہو گیا، جان جانے کا خطرہ ہے تو بقدرِ ضرورت دوسرے کا مال کھانے کی رخصت ہے، حالانکہ یہاں بھی مُحَرَّم و حرمت موجود ہیں، کیونکہ نہ کھانے سے وہ مر جائے گا، اس کا حق فوت ہو رہا ہے اور کھانے سے مالک کا حق فوت نہیں ہوتا، ضمان کی شکل میں باقی رہتا ہے، اس لئے شریعت نے رخصت دی مگر یہاں بھی عزیمت اولیٰ ہے۔

چھٹی مثال کسی نے جان کے ڈر سے ظالم حاکم کے سامنے امر بالمعروف ترک کر دیا تو اس کی رخصت ہے حالانکہ محرم (وعید) اور حرمت موجود ہیں، کیونکہ رخصت پر عمل نہ کرنے میں اس کا حق فوت ہو رہا ہے یعنی وہ قتل

ہو جائے گا اور عزیمت چھوڑنے میں اللہ کا حق باقی ہے کیونکہ وہ ترک امر بالمعروف کی حرمت کا اعتقاد رکھتا ہے، تو اس کے حق کی وجہ سے شریعت نے رخصت دی، یہاں بھی عزیمت اولیٰ ہے، اگر وہ عزیمت پر عمل سے مرگیا تو شہید ہوگا۔

واما النوع الثانی:- حقیقت رخصت کی دوسری قسم وہ ہے جو سبب کے قیام کے باوجود مباح قرار دی جائے اور اس کا حکم مؤخر ہو جائے، یعنی حرمت کا سبب موجود ہے مگر عذر کی وجہ سے اس کا حکم مؤخر ہو گیا اور فی الحال بندہ کے لئے وہ فعل مباح قرار دیا یہ رخصت کی دوسری قسم ہے۔ پہلی قسم میں مُحْرَم اور حرمت دونوں موجود ہیں، اور دوسری قسم میں مُحْرَم تو موجود ہے، مگر اس کا حکم یعنی حرمت مؤخر ہو گئی اس لئے یہ دوسری قسم رخصت حقیقیہ ہونے میں پہلی قسم سے کمتر ہے، پہلی قسم اقویٰ ہے، کیونکہ اس میں مُحْرَم اور حرمت دونوں موجود ہیں، اور یہاں صرف مُحْرَم موجود ہے اور حرمت مؤخر ہو گئی۔

اس کی مثال جیسے رمضان میں مریض اور مسافر کو افطار کی رخصت ہے، حالانکہ مُحْرَم یعنی ماہ رمضان موجود ہے، مگر اس کا حکم یعنی حرمت کو **عدة من ایام اخر** تک مؤخر کر دیا گیا یعنی مرض اور سفر تک رمضان میں افطار حرام نہ ہوگا۔ اور چونکہ مُحْرَم یعنی شہود شہر موجود ہے، اس لئے مریض اور مسافر اگر رمضان کا روزہ ادا کریں گے تو صحیح ہے، اور چونکہ حکم **عدة من ایام اخر** تک مؤخر ہے، اس لئے اگر یہ دونوں **عدة من ایام اخر** سے پہلے مر گئے جیسے رمضان ختم ہوتے ہی مر گئے تو ان دونوں پر فدیہ کی وصیت بھی لازم نہ ہوگی، کیونکہ اگر حکم مؤخر نہ ہوتا اور فی الحال وجوب ادا ہوتا، تو مرتے وقت وصیت لازم ہوتی، لیکن یہاں ان دونوں کے حق میں حکم مؤخر تھا اور وہ وقت انہوں نے نہیں پایا، لہذا وصیت لازم نہ ہوگی۔

وحکمہ ان الصوم:- حقیقت رخصت کی اس دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ ہمارے نزدیک عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے، لہذا مریض و مسافر کے لئے باوجود رخصت کے روزہ رکھنا اولیٰ ہے، امام شافعی کے نزدیک رخصت اولیٰ ہے، امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان میں روزہ رکھنے والوں کے بارے میں فرمایا **اولئک العصاة اولئک العصاة** اور ایک حدیث میں فرمایا **لیس من البر الصیام فی السفر**۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ دونوں حدیثیں جہاد پر محمول ہیں، جہاد میں افطار روزہ سے اولیٰ ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ عزیمت اولیٰ ہے، پہلی بات تو یہ ہے کہ کامل سبب یعنی شہود شہر موجود ہے، اگرچہ شریعت نے حکم کو مؤخر کیا ہے مگر یہ جلدی ادائیگی سے مانع نہیں ہے، جیسے ایک مہینہ کے ادھار پر کوئی چیز خریدی، تو اگرچہ ثمن ایک مہینہ کے بعد لازم ہوگا لیکن اگر کوئی جلدی دینا چاہے تو دے سکتا ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ رخصت میں تردد ہے، اس لیے کہ رخصت ہوتی ہے آسانی کے لئے اور یہاں افطار میں

آسانی متعین نہیں ہے، کیونکہ جیسے روزہ نہ رکھ کر آسانی ہو سکتی ہے، ایسے ہی روزہ رکھنے میں بھی آسانی ہے، اس لیے کہ ابھی تمام مسلمانوں کے ساتھ روزہ رکھنا آسان ہے، بعد میں اکیلے کو روزہ رکھنا بھاری معلوم ہوگا، غرض عزیمت میں بھی رخصت والے معنی یعنی سیر و سہولت ہو سکتی ہے، لہذا جب سیر رخصت میں بھی ہے اور عزیمت میں بھی تو عزیمت پر عمل اولیٰ ہے، چونکہ اس سے حق اللہ کی ادائیگی ہوگی اور رخصت میں بندہ کا اپنا حق ہے اور بندہ کے اپنے حق کے مقابلہ میں حق اللہ کی ادائیگی اولیٰ ہے، جب کہ اس میں رخصت کے معنی بھی پائے جاتے ہیں، — مگر ہاں اتنا تکلف نہ کرے کہ جان کا خطرہ ہو جائے، اگر جان تلف ہونے کا خطرہ ہو تو بندہ کے لئے رخصت پر عمل ضروری ہے، کیونکہ وجوب تو بندہ سے بہر حال ساقط ہے، لہذا روزہ نہ رکھے، اگر روزہ سے جان چلی گئی تو گنہگار ہوگا، برخلاف پہلی قسم کے کہ اس میں وجوب ساقط نہیں تھا، رخصت کے باوجود حرمت تھی، لہذا اس میں اگر بندہ نے عزیمت پر عمل کیا اور مر گیا تو شہید کا درجہ حاصل کرے گا۔

وَأَمَّا أَنْتُمْ نَوْعِي الْمَجَازِ فَمَا وَضِعَ عَنْنَا مِنَ الْأَصْرِ وَالْأَغْلَالِ فَإِنَّ ذَلِكَ يُسَمَّى
رُخْصَةً مَجَازًا لِأَنَّ الْأَصْلَ سَاقِطٌ لَمْ يَبْقَ مَشْرُوعًا فَلَمْ يَكُنْ رُخْصَةً إِلَّا مَجَازًا
مِنْ حَيْثُ هُوَ نَسْخٌ تَخْفِيفًا وَأَمَّا النَّوْعُ الرَّابِعُ فَمَا سَقَطَ عَنِ الْعِبَادِ مَعَ
كَوْنِهِ مَشْرُوعًا فِي الْجُمْلَةِ كَالْعَيْنِيَّةِ الْمَشْرُوعَةِ فِي الْبَيْعِ سَقَطَ اشْتِرَاطُهَا فِي
نَوْعٍ مِنْهُ أَصْلًا وَهُوَ السَّلَامُ حَتَّى كَانَتْ الْعَيْنِيَّةُ فِي الْمُسْلَمِ فِيهِ مُفْسِدَةً لِلْعَقْدِ
وَكَذَلِكَ الْخَمْرُ وَالْمَيْتَةُ سَقَطَ حُرْمَتُهُمَا فِي حَقِّ الْمُكْرِهِ وَالْمُضْطَرِّ أَصْلًا
لِلْإِسْتِثْنَاءِ حَتَّى لَا يَسْعُوهُمَا الصَّبْرُ عَنْهُمَا وَكَذَلِكَ الرَّجُلُ سَقَطَ غَسْلُهُ فِي مُدَّةِ
الْمَسْحِ أَصْلًا لِعَدَمِ سَرَائِيَةِ الْحَدَثِ إِلَيْهِ۔

ترجمہ:- اور بہر حال مجاز کی دو قسموں میں آتم پس وہ ہے جو ہم سے إضر (شدت) اور اغلال (طوق) اٹھالنے گئے، پس اس کا نام رخصت رکھا جاتا ہے مجازاً، اس لئے کہ اصل ساقط ہے جو مشروع باقی نہیں ہے، تو یہ نہیں ہوگا رخصت مگر مجازاً، اس حیثیت سے کہ وہ تخفیف کی غرض سے محض نسخ ہے۔

اور بہر حال چوتھی قسم پس وہ ہے جو بندوں سے ساقط ہے، اس کے فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود، جیسے بیع کا متعین ہونا جو شرط قرار دیا گیا ہے بیع میں، اس کا شرط ہونا بیع کی ایک نوع میں بالکل ساقط ہے اور وہ بیع سلم ہے، یہاں تک کہ مسلم فیہ کا متعین ہونا عقد کو فاسد کرنے والا ہے، اور اسی طرح شراب اور مرداران دونوں کی حرمت

بالکل ساقط ہے مگر وہ اور مضطر کے حق میں، استسنا کی وجہ سے، یہاں تک کہ ان دونوں چیزوں سے ان دونوں شخصوں کو صبر کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اور اسی طرح پاؤں کہ مدتِ مسح میں اس کا دھونا بالکل ساقط ہے حدث کے سرایت نہ کرنے کی وجہ سے پاؤں کی طرف۔

تشریح:- مجازِ رخصت یا رخصتِ مجازیہ کی دو قسموں میں پہلی قسم جو مجاز ہونے میں تام ہے اس کی مثال اِضر اور اغلال ہے، اِضر کے معنی شدت کے ہیں، اور اغلال غل کی جمع ہے معنی طوق، اِضر اور اغلال سے مراد وہ احکام شاقہ ہیں جو پہلی امتوں پر تھے، لیکن اس امت سے ہمارے نبی ﷺ کی تکریم اور آپ ﷺ کی امت پر تخفیف کے خاطر اللہ تعالیٰ نے ساقط کر دئے، جیسے (۱) خطا کرنے والے کے اعضاء کا ٹٹنا (۲) توبہ میں تائب کو قتل کرنا (۳) کپڑے یا بدن پر نجاست لگ جائے تو پاک کرنے کے لئے اس کو کاٹنا (۴) مسجد کے علاوہ جگہ میں نماز درست نہ ہونا (۵) تیمم سے طہارت حاصل نہ ہونا (۶) حیض کے دنوں میں عورت سے بالکل میل جول نہ رکھنا (۷) رمضان میں عشاء کے بعد وطی کا حرام ہونا وغیرہ وغیرہ۔

تو ان احکامات شاقہ کے ساقط کرنے کو مجازِ رخصت کہا گیا، کیونکہ یہاں عزیمت ہے ہی نہیں، بلکہ یہ احکامات شروع سے ہی ساقط ہیں، حتیٰ کہ اگر کوئی مشکل احکامات پر عمل کرے گا تو گنہگار ہوگا، تو حقیقت میں یہ احکامات منسوخ ہی ہیں، مگر چونکہ نسخ سے بھی حکم ساقط ہوتا ہے اور رخصت سے بھی حکم ساقط ہوتا ہے، اس لئے مجازِ نسخ پر رخصت کا اطلاق کر دیا، رخصتِ مجازیہ کی اس قسم میں چونکہ عزیمت بالکل ہے ہی نہیں اس لئے یہ قسم مجاز ہونے میں تام اور کامل ہے۔

واما النوع الرابع:- مجازِ رخصت یا رخصتِ مجازیہ کی چوتھی قسم وہ ہے جو فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط ہو جائے یعنی بعض مادوں میں مشروعیت باقی ہے، اس کے باوجود شریعت نے رخصت دی تو موضعِ رخصت میں تو مشروع نہ ہوا البتہ دوسرے مواضع میں مشروع ہو، تو موضعِ رخصت میں چونکہ مشروعیت نہیں ہے اس لئے یہ رخصت عزیمت کے مقابلہ میں نہ ہوگی، لہذا یہ رخصتِ مجاز ہوگی اور چونکہ موضعِ رخصت کے علاوہ میں مشروعیت باقی ہے تو عزیمت بالکلیہ مفقود نہ ہوئی، اس لئے یہ مجاز ہونے میں تام نہ ہوگی بلکہ کم درجہ ہوگی، جیسے بیع کی تمام قسموں میں عُیْنِیَّت یعنی بیع کا متعین ہونا شرط ہے ورنہ بیع صحیح نہ ہوگی، لیکن بیع کی ایک قسم عقدِ سلم میں بیع کے متعین ہونے کی شرط ساقط ہوگئی حتیٰ کہ اگر بیعِ سلم میں مُسَلَّم فیہ یعنی بیع متعین ہوگی تو بیعِ سلم ہی صحیح نہ ہوگی، بیع فاسد ہو جائے گی، تو عقدِ سلم میں بیع کی تعیین کے ساقط ہونے پر رخصت کا اطلاق مجازاً ہے کیونکہ بیعِ سلم میں بیع کی تعیین کی

مشروعیت ہے ہی نہیں، جب مشروعیت یعنی عزیمت نہیں ہے تو بیعِ سلم میں اس شرط کے ساقط ہونے کو مجازاً ارخصت کہا گیا، اور چونکہ سلم کے علاوہ بیع کی باقی قسموں میں تعینِ بیع کی مشروعیت ہے تو عزیمت بالکلیہ مفقود نہ ہوئی، لہذا یہ قسم مجاز ہونے میں انقص ہوگی۔

وَكذلك الخمر والتمتية :- نوع رابع کی دوسری مثال جیسے شراب اور مردار تمام لوگوں پر حرام ہیں، مگر مکڑہ اور مضطر کے حق میں ان دونوں کی حرمت ساقط ہوگئی، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے استثناء کیا ہے، ”**الاما اضطر** **رتم**“ تو مکڑہ اور مضطر کے حق میں حرمت ساقط ہوگئی، اور یہ چیزیں حلال ہو گئیں، یہ رخصت ہے، لہذا مکڑہ اور مضطر کو ان دونوں چیزوں سے صبر کرنا جائز نہیں، اگر نہ کھایا پییا اور مر گئے تو گنہگار ہوں گے، — تو مکڑہ و مضطر کے حق میں یہ دونوں چیزیں حلال ہو گئیں، ان کی حرمت بالکل باقی نہ رہی اس لئے اس پر رخصت کا اطلاق مجازاً ہوگا، کیوں کہ مکڑہ اور مضطر کے حق میں عزیمت ہے ہی نہیں یعنی حرمت ہے ہی نہیں، لیکن چونکہ مکڑہ اور مضطر کے علاوہ کے حق میں شراب و مردار کی حرمت باقی ہے یعنی بعض مادوں میں عزیمت موجود ہے، اس لئے یہ قسم مجاز ہونے میں انقص ہوگی، — امام ابو یوسف اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ مکڑہ اور مضطر کے حق میں شراب اور مردار کی حرمت ساقط نہیں ہوتی بلکہ مجبوری کی وجہ سے اس پر مؤاخذہ نہ ہوگا۔ — جیسے اکراہ کی صورت میں کلمہ کفر کہنے کی حرمت ساقط نہیں ہوتی، لیکن کہہ لیا تو رخصت ہے، مؤاخذہ نہ ہوگا، اس لحاظ سے ان دونوں بزرگوں کے نزدیک یہ مثال رخصت مجازی کی قسم اول کے قبیل سے ہوگی — ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا **فمن اضطر غیر باغ ولا عا د فلا اثم علیہ، ان اللہ غفور رحیم**، یہاں مغفرت کا لفظ بتا رہا ہے کہ حرمت ساقط نہیں ہوئی، حرمت تو باقی ہے لیکن مجبوری ہے تو اللہ معاف کر دے گا۔ — ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ مکڑہ و مضطر کو بقدر ضرورت کھانے کی اجازت ہے، لیکن عام طور پر ضرورت سے زیادہ ہی آدمی کھا لیتا ہے، تو اس زائد مقدار سے مغفرت کا تعلق ہے کہ مقدار ضرورت سے جو زائد ہوگا اللہ اس کو معاف کر دے گا۔

اس اختلاف کا ثمرہ وہاں ظاہر ہوگا، جب کسی نے قسم کھائی کہ میں حرام نہیں کھاؤنگا، پھر اضطرار و اکراہ کی حالت میں مردار کھا لیا، تو امام شافعی اور ابو یوسف کے نزدیک حائث ہو جائے گا، کیونکہ حرام کھا لیا، ان کے نزدیک حرمت ساقط نہیں ہوتی — اور ہمارے نزدیک حائث نہ ہوگا کیونکہ اضطرار و اکراہ کی حالت میں ہمارے نزدیک حرمت ساقط ہو جاتی ہے، تو اس نے حرام چیز نہیں کھائی ہے۔

وَكذلك الرجل :- نوع رابع کی تیسری مثال جیسے وضو میں پاؤں کا دھونا فرض ہے سب کے لئے، البتہ موزے پہنے ہوں تو مدتِ مسح میں غسلِ رجليں ساقط ہو جاتا ہے، کیونکہ موزے کے سبب پیروں میں حدثِ سرايت نہیں

کرتا، تو غسلِ رجليں عزیمت ہے، اور موزوں پر مسحِ رخصت ہے، مگر موزے پہننے کی حالت میں عزیمت یعنی غسلِ رجليں بالکل ساقط ہے، اس لئے مسح علی الخفین کو رخصت کہنا مجازی ہوگا، اس کے مقابل میں عزیمت نہیں ہے، مگر موزے والے کے علاوہ باقی تمام کے لئے عزیمت یعنی غسلِ رجليں موجود ہے، تو عزیمت بالکلیہ مفقود نہ ہوئی لہذا یہ صورت بھی مجاز ہونے میں تام نہ ہوگی بلکہ ناقص ہوگی۔

وَكَذَلِكَ قَصْرُ الصَّلَاةِ فِي حَقِّ الْمُسَافِرِ رُخْصَةً إِسْقَاطٍ عِنْدَنَا وَلِهَذَا أَقْلَنَّا أَنَّ ظَهَرَ الْمُسَافِرِ وَفَجْرَهُ سَوَاءٌ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ عَلَيْهِ وَإِنَّمَا جَعَلْنَاهَا إِسْقَاطًا مَحْضًا اسْتِدْلَالًا بِدَلِيلِ الرُّخْصَةِ وَمَعْنَاهَا أَمَّا الدَّلِيلُ فَمَارُوِي عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ انْقَصَرَ الصَّلَاةُ وَنَحْنُ أَمِنُونَ فَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ هَذِهِ صَدَقَةٌ تَصَدَّقُ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ سَمَاءَهُ صَدَقَةٌ وَالتَّصَدَّقُ بِمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّمْلِيكَ إِسْقَاطٌ مَحْضٌ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ كَالْعَفْوِ عَنِ الْقِصَاصِ وَأَمَّا الْمَعْنَى فَهُوَ أَنَّ الرُّخْصَةَ لِطَلَبِ الرَّفْقِ وَالرَّفْقُ مُتَعَيِّنٌ فِي الْقَصْرِ فَسَقَطَ الْإِكْمَالُ أَصْلًا وَلَئِنْ الْإِخْتِيَارَ بَيْنَ الْقَصْرِ وَالْإِكْمَالِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَضَمَّنَ رَفْقًا لَا يَلِيْقُ بِالْعُبُودِيَّةِ بِخِلَافِ الصَّوْمِ لِأَنَّ النَّصَّ جَاءَ بِالتَّأْخِيرِ دُونَ الصَّدَقَةِ وَالْيُسْرِ فِيهِ مُتَعَارِضٌ فَصَارَ التَّخْيِيرُ فِيهِ لِطَلَبِ الرَّفْقِ۔

ترجمہ:- اور اسی طرح نماز کا قصر مسافر کے حق میں رخصتِ اسقاط ہے ہمارے نزدیک، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ مسافر کی ظہر اور اس کی فجر برابر ہیں، اس پر زیادتی کا احتمال نہیں ہے، اور ہم نے اس رخصت کو اسقاطِ محض بنایا، دلیلِ رخصت سے استدلال کرتے ہوئے، اور اس کے معنی سے استدلال کرتے ہوئے، بہر حال دلیل تو وہ ہے جو حضرت عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا، کیا ہم نماز میں قصر کریں؟ حالانکہ ہم امن میں ہیں، تو نبی علیہ السلام نے کہا یہ صدقہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے تمہارے اوپر صدقہ کیا ہے، پس اس کا صدقہ قبول کرو، نبی علیہ السلام نے اس کا صدقہ نام رکھا، اور ایسی چیز کا صدقہ کرنا جو تم ملک کا احتمال نہ رکھے، اسقاطِ محض ہے جو رد کا احتمال نہیں رکھتا ہے، جیسے قصاص کو معاف کرنا۔

اور بہر حال معنی (سے استدلال) پس وہ یہ ہے کہ رخصتِ رفق اور آسانی کو طلب کرنے کے لئے ہوتی ہے، اور رفق قصر میں متعین ہے پس اکمال بالکل ساقط ہو جائے گا، اور اس لئے کہ قصر اور اکمال کے درمیان اختیار دینا بغیر اس

کے کہ اکمالِ رفق کو متضمن ہو، عبودیت کے لائق نہیں ہے، برخلاف روزے کے اس لئے کہ نصِ تاخیر کے ساتھ آئی ہے نہ کہ صدقہ کے ساتھ، اور یسرِ روزہ میں متعارض ہے تو روزہ میں اختیارِ دینا رفق کو طلب کرنے کے لئے ہوگا۔

تشریح:- نوعِ رابع کی چوتھی مثال جیسے مسافر کو شریعت نے نماز میں رخصت دی، تمام لوگوں کے لئے چار رکعت ہے اور مسافر کے لئے دو رکعت ہے، ہمارے نزدیک یہ قصرِ رخصتِ اسقاط ہے یعنی عزیمت کو ساقط کرنے والی ہے، پس مسافر کے حق میں عزیمت ہے ہی نہیں تو قصر کو رخصت کہنا مجاز ہوا، کیونکہ اس کے مقابل میں عزیمت نہیں ہے، لہذا مسافر دو ہی رکعت پڑھے گا، اس کی ظہر اور فجر برابر ہوگی، اگر چار پڑھے گا تو گنہگار ہوگا، اگر چار پڑھی اور دو رکعت پر قعدہ کیا تو دوسری دو نفل ہو جائے گی، لیکن نفل کو فرض کے ساتھ قصد اُملانا جائز نہیں ہے، اور اگر قعدہ نہیں کیا تو نماز فاسد ہو جائے گی، مگر چونکہ مسافر کے علاوہ میں عزیمت موجود ہے تو قصرِ صلوٰۃ پر مجاز کا اطلاق تام نہ ہوگا، ناقص ہوگا، کیونکہ عزیمت بالکلیہ مفقود نہیں ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ رخصتِ تَرْفِیہ ہے یعنی مسافر کو آسانی کے لئے دو رکعت کی رخصت دی گئی ہے، لیکن عزیمت یعنی چار رکعت اُولیٰ ہے، جیسے رمضان میں روزہ رکھنے کی مسافر کو رخصت دی ہے مگر عزیمت یعنی روزہ رکھنا اولیٰ ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے **وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا الصَّلَاةَ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتَنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا** — آیت میں جناح کی نفی کی گئی کہ قصر کرنے میں کوئی حرج نہیں، اور حرج کی نفی اباحت کے لئے ہوتی ہے، مطلب یہ ہے کہ قصر مباح ہے، لازم نہیں ہے اور قصر کو خوف پر معلق کیا گیا ہے کہ اگر تمہیں کفار کے فتنے کا خوف ہو تو قصر کرو، — ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ بعض صحابہ کے دل میں یہ تردد تھا کہ قصر کرنے میں حرج ہے، تو ان کے اطمینان کے لئے حرج کی نفی کی گئی، اور خوف کی قید اتفاقی ہے احترازی نہیں ہے۔

وَأَمَّا جَعَلْنَاهَا اسْقَاطًا مُحْضًا:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ احناف کی دلیل بیان کر رہے ہیں کہ ہم نے قصرِ صلوٰۃ کو جو رخصتِ اسقاط قرار دیا، اس پر ہم نے دو دلیلوں سے استدلال کیا ہے، ایک دلیلِ رخصت سے، استدلال کیا ہے اور ایک معنیِ رخصت سے استدلال کیا ہے، — دلیلِ رخصت سے استدلال اس طرح ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہم نماز میں قصر کریں جب کہ ہم امن کی حالت میں ہیں، — حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ”ان خفتم“ کی قید سے شاید یہ سمجھا ہو کہ قصر خوف کے ساتھ مختص ہے — تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ رخصت اللہ کا بندوں پر صدقہ ہے، اسے قبول کرو، — تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قصرِ صلوٰۃ کو صدقہ قرار دیا، اور ایسی چیز کا

صدقہ جس میں تملیک کا احتمال نہ ہو اسقاط محض ہوتا ہے، یعنی جس چیز کا مالک بنانا ممکن نہ ہو اس کا صدقہ اسقاط ہوتا ہے، لہذا مسافر سے عزیمت کو ساقط کر دیا گیا، اور جو چیز اسقاط کے قبیل سے ہو اس میں رد کا احتمال نہیں ہوتا ہے، یعنی بندہ کی طرف سے رد نہیں ہو سکتی، چاہے وہ قبول کرے یا نہ کرے — جیسے قصاص کو معاف کرنا یہ اسقاط ہے، لہذا اس میں رد کا احتمال نہ ہوگا، صاحب حق نے جب قصاص معاف کر دیا تو قصاص ساقط ہو گیا، چاہے قاتل قبول کرے یا نہ کرے بلکہ رد بھی کرے گا تو رد نہ ہوگا — الغرض قصر صلوة اسقاط محض ہے تو اس میں رد کا احتمال نہ ہوگا، بلکہ مسافر پر قصر لازم اور عزیمت ساقط ہو جائے گی، — کیونکہ نماز کو صدقہ کہا اور اس میں تملیک نہیں ہو سکتی ہے، — ہاں جہاں تملیک ہو سکتی ہو یعنی مالک بنانا ممکن ہو تو ایسی چیز کا صدقہ رد کرنے سے رد ہو جائے گا، جیسے قرض خواہ نے مدیون سے قرض معاف کر دیا، یوں کہا کہ میں نے قرض کا صدقہ کر دیا تو مدیون اس کو رد کر سکتا ہے، کیونکہ قرض تملیک کے قبیل سے ہے۔

قصر صلوة کو اسقاط محض ثابت کرنے پر دوسرا استدلال معنی رخصت سے ہے، معنی رخصت سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے دو طرح سے استدلال کیا ہے۔

پہلا طریقہ یہ ہے کہ جب رخصت حقیقیہ ثابت ہوتی ہے تو بندے کو رخصت اور عزیمت دونوں پر عمل کا اختیار حاصل ہوتا ہے، کیونکہ جیسے رخصت میں یُسْر ہے، ایسے ہی عزیمت میں بھی یُسْر ہوتا ہے، یا ثواب اور بلندی درجات کے اعتبار سے یُسْر ہوتا ہے جیسے کلمہ کفر پر اکراہ کیا گیا، تو عزیمت تو یہ ہے کہ نہ کہے، چاہے جان چلی جائے، اور رخصت یہ ہے کہ زبان سے کہنے کی اجازت ہے، — یہاں بندے کے لئے رخصت اور عزیمت دونوں میں یُسْر ہے، رخصت میں تو یُسْر یہ ہے کہ جان بچ جائے گی، اور عزیمت میں یُسْر یہ ہے کہ نہ کہنے پر قتل کیا گیا تو شہادت کا درجہ ملے گا یہ بھی یُسْر ہے، کام کو آسان بنا دیتا ہے، آدمی ثواب اور بلندی درجات کے لئے بڑی بڑی قربانیاں دیتا ہے، — یا تو عزیمت میں اور طرح سے یُسْر ہوتا ہے، جیسے مسافر و مریض کو رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی رخصت ہے تو رخصت میں تو یُسْر یہ ہے کہ وہ روزے نہ رکھے گا تو اس کے لئے آسانی ہوگی، اور عزیمت میں یُسْر یہ ہے کہ ابھی روزہ کا ماحول ہے، مسلمانوں کی موافقت میں روزہ رکھنا آسان ہے، بعد میں قضاء شوار ہوگی — تو دونوں میں یُسْر ہے اس لئے اس کو اختیار دیا گیا — اب اگر کسی جگہ عزیمت میں کوئی یُسْر نہ ہو، صرف رخصت میں ہی یُسْر ہو، تو وہاں بندے کو اختیار نہ ہوگا، کیونکہ یُسْر رخصت میں متعین ہے، لہذا رخصت لازم اور عزیمت ساقط ہو جائے گی، یہاں قصر صلوة میں یہی صورت حال ہے کہ قصر میں یُسْر متعین ہے، عزیمت یعنی چار رکعت پڑھنے میں کوئی یُسْر نہیں، نہ ثواب زیادہ ہے نہ کوئی اور یُسْر ہے، لہذا رخصت لازم ہو جائے گی اور عزیمت ساقط ہو جائے گی۔

معنی رخصت سے دوسرا طریق استدلال یہ ہے کہ اگر بندہ کو قصر اور اکمال میں اختیار دیا جائے جب کہ عزیمت میں کسی طرح سے یسر نہیں ہے، تو یہ شانِ عبدیت کے خلاف ہے، کیونکہ بندہ کا کوئی فعل غرض اور نفع سے خالی نہیں ہوتا، یہ تو صرف اللہ کی شان ہے کہ اس کے کسی کام میں غرض و نفع وابستہ نہیں ہوتا، لہذا اختیار نہ ہوگا، قصر متعین ہوگا، اور پوری نماز پڑھنا درست نہ ہوگا۔

بخلاف الصوم: - امام شافعی رحمہ اللہ نے قصرِ صلوٰۃ کو مسافر کے روزے پر قیاس کیا تھا، مصنف اس کا جواب دے رہے ہیں کہ مسافر کے روزے میں رخصت کی جو نص وارد ہوئی ہے وہ روزے کی ادائیگی کے مؤخر ہونے کو بتلا رہی ہے، یعنی مسافر ابھی روزہ نہ رکھے بعد میں قضا کر لے، کیونکہ **فعدة من ايام اخر** کہا گیا، روزہ کو صدقہ نہیں کہا گیا، لہذا روزے میں عزیمت ساقط نہ ہوگی، بلکہ عزیمت بھی باقی رہے گی، کیونکہ روزے کو مؤخر کیا گیا ہے، اور شیء مؤخر کو مجمل کیا جاسکتا ہے، جیسے دین مؤجل مدت سے پہلے دیا جاسکتا ہے، اور زکوٰۃ حولان حول سے پہلے ادا ہو سکتی ہے، برخلاف قصرِ صلوٰۃ کے کہ اس کو تو صدقہ قرار دیا گیا جس سے عزیمت بالکل ساقط ہو جاتی ہے، لہذا یہ قیاس درست نہ ہوگا۔۔۔ کیونکہ دونوں میں فرق ہے، مسافر کے روزے میں یسر متعارض ہے، یسر کا تعارض ہے یعنی یسر دونوں طرف ہے، رخصت میں بھی ہے اور موافقتِ مسلمین کی وجہ سے عزیمت میں بھی یسر ہے، لہذا یسر اور رفق کی طلب کے لئے مسافر کو اختیار دیا جائے گا، اور قصرِ صلوٰۃ میں یسر دونوں طرف نہیں ہے، صرف قصر میں یسر ہے لہذا یہاں قصر متعین ہوگا۔

وَلَا يَلْزَمُ الْعَبْدَ الْمَادُّونَ فِي الْجُمُعَةِ لِأَنَّ الْجُمُعَةَ غَيْرُ الظُّهْرِ وَلِهَذَا لَا يَجُوزُ بِنَاءُ أَحَدِهِمَا عَلَى الْأُخْرَى وَعِنْدَ الْمُغَايِرَةِ لَا يَتَعَيَّنُ الرَّفْقُ فِي الْأَقْلَى عَدَدًا وَأَمَّا ظَهْرُ الْمُسَافِرِ وَالْمُقِيمِ وَاحِدٌ فَبِالتَّخْيِيرِ بَيْنَ الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ لَا يَتَحَقَّقُ شَيْءٌ مِنْ مَعْنَى الرَّفْقِ۔

ترجمہ:- اور اعتراض لازم نہیں آئے گا اس غلام کا جس کو جمعہ کی اجازت دی گئی، اس لئے کہ جمعہ ظہر کے علاوہ ہے، اور اسی وجہ سے جائز نہیں ہے ان دونوں میں سے ایک کی بنا دوسرے پر اور مغایرت کے وقت رفق متعین نہیں ہوتا ہے کم عدد والے میں، اور بہر حال مسافر اور مقیم کی ظہر ایک ہے تو قلیل اور کثیر کے درمیان اختیار دینے سے رفق کا کچھ بھی معنی متحقق نہ ہوگا۔

تشریح:- ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جس کی تقریر یہ ہے کہ آپ (احناف) نے کہا کہ رخصت اور

عزیمت دونوں میں یُسّر ہو تو اختیار دیا جائے گا، اور اگر ایک میں یُسّر ہو تو اختیار نہیں دیا جائے گا، بلکہ یسر والی چیز پر عمل کرنا متعین ہو جائے گا، حالانکہ اس مسئلہ میں آپ اصول توڑ رہے ہیں، کہ جب غلام کو آقا نے جمعہ پڑھنے کی اجازت دی، تو آپ کہتے ہیں کہ غلام کو جمعہ اور ظہر پڑھنے میں اختیار ہوگا، چاہے جمعہ پڑھے، چاہے ظہر پڑھے، حالانکہ یہاں جمعہ میں رفق ویسر متعین ہے، ظہر میں یُسّر نہیں ہے، کیونکہ یہ چار رکعت ہے اور جمعہ دو رکعت ہے، تو جمعہ متعین ہونا چاہیے کیونکہ جمعہ میں ہی رفق ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت والا! جمعہ اور ظہر دو الگ الگ چیزیں ہیں، اسی لئے جمعہ ظہر کی نیت سے ادا نہیں ہوتا ہے، اور نہ ظہر جمعہ کی نیت سے، اسی طرح جمعہ پڑھنے والا ظہر پڑھنے والے کی اقتدا نہیں کر سکتا ہے، اور نہ اس کا برعکس،۔۔۔ پس جب دونوں میں مغایرت ہے تو رفق قلیل میں متعین نہیں ہو سکتا، ہو سکتا ہے کثیر میں بھی رفق ہو،۔۔۔ ہاں جب دونوں ایک ہی جنس ہوں تو قلیل میں کثیر کے مقابلہ میں رفق ہو سکتا ہے، جیسے مسافر کی چار رکعت، اور دو رکعت، لیکن جب دونوں چیزیں الگ الگ ہوں تو قلیل میں رفق کا تعین نہیں ہو سکتا، کثیر میں بھی ہو سکتا ہے جیسے یہاں جمعہ میں رفق قلیل ہونے کی وجہ سے ہے کہ یہ دو ہی رکعت ہے، اور ظہر میں جو کثیر ہے اس میں بھی رفق ہے، اس طرح کہ ظہر میں خطبہ نہیں ہے، سعی الی الجمعہ نہیں ہے، لہذا جب رفق دونوں میں ہے، تو غلام کو جمعہ اور ظہر کا اختیار دیدیا۔۔۔ اور ہمارا زیر بحث مسئلہ یعنی مسافر کی ظہر قصر اور مقیم کی چار رکعت یہ دونوں ایک ہی ہیں، اسی لئے مقیم و مسافر دونوں ایک دوسرے کی اقتدا کر سکتے ہیں، جب دونوں ایک ہی ہیں تو قلیل میں یعنی دو رکعت میں رفق متعین ہوگا، چار رکعت میں کوئی رفق نہیں ہے، تو مسافر کو دو رکعت پڑھنا متعین ہو جائے گا، قصر اور اکمال میں اختیار نہ ہوگا۔

یہ ساری تقریر تو اس صورت میں ہے جب عبدِ مازون فی الجمعہ کو جمعہ اور ظہر میں اختیار حاصل ہو۔۔۔ لیکن صاحبِ نامی شارحِ حسامی نے غایۃ التحقیق کے حوالہ سے لکھا ہے کہ عبدِ مازون فی الجمعہ پر جمعہ لازم ہے، اس کو اختیار نہیں ہے، اگر ایسی صورت ہے تو پھر کوئی اعتراض ہی نہیں ہے۔

وَعَلَى هَذَا يُخْرَجُ مَنْ نَذَرَ بِصَوْمِ سَنَةٍ إِنْ فَعَلَ كَذَا وَهُوَ مُعْسِرٌ يُخَيَّرُ بَيْنَ صَوْمِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَبَيْنَ سَنَةٍ فِي قَوْلِ مُحَمَّدٍ وَهُوَ رَوَايَةٌ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ رَجَعَ إِلَيْهِ قَبْلَ مَوْتِهِ بِثَلَاثَةِ أَيَّامٍ لِأَنَّهُمَا مُخْتَلِفَانِ حُكْمًا أَحَدُهُمَا قُرْبَةٌ مَقْصُودَةٌ وَالثَّانِي كَفَّارَةٌ وَفِي مَسْأَلَتِنَا هُمَا سَوَاءٌ فَصَارَ كَالْمَدْبَرِ إِذَا جُنِيَ لَزِمَ مَوْلَاهُ الْأَقْلُ مِنَ الْأَرْضِ وَمِنَ الْقِيَمَةِ بِخِلَافِ الْعَبْدِ لِمَا قُلْنَا۔

ترجمہ:- اور اسی اصول پر (کہ مغایرت کے وقت قلیل میں رفق متعین نہیں ہوتا) تخریج کیجائے گی، اس مسئلہ کی کہ کسی نے نذر مانی ایک سال کے روزے کی اگر اس نے فلاں کام کیا، پس اس نے وہ کام کر لیا، اور یہ شخص تنگدست ہے تو اس کو اختیار دیا جائے گا تین دن کے روزوں اور ایک سال کے روزوں کے درمیان امام محمد کے قول میں، اور یہی امام ابوحنیفہ کی روایت ہے، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس قول کی طرف رجوع کر لیا تھا اپنی وفات سے تین دن پہلے، اس لئے کہ یہ دونوں (تین دن کے روزے اور ایک سال کے روزے) مختلف ہیں حکماً، ان میں سے ایک عبادت مقصودہ ہے، اور دوسرا کفارہ ہے، اور ہمارے مسئلہ میں دونوں برابر ہیں، پس یہ مُدَبَّر کی طرح ہو گیا جب اس نے کوئی جنایت کی تو اس کے مولیٰ پر لازم ہوگا اَرْش اور قیمت میں سے جو قلیل ہوگا، برخلاف غلام کے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ما قبل میں ایک مسئلہ پر جو اعتراض ہوا ایسا ہی ایک مسئلہ اور ہے، جس سے ہمارے اوپر اعتراض وارد ہوتا ہے، لیکن اس کا جواب بھی ایسا ہی ہے جو ما قبل کے مسئلہ میں ہم نے دیا۔

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ آپ کا اصول ہے کہ دو چیزوں میں سے ایک میں رفق متعین ہو، دوسرے میں رفق نہ ہو، تو بندہ کو اختیار نہیں دیا جائے گا بلکہ رفق والی چیز متعین ہو جائے گی حالانکہ آپ اس مسئلہ میں اختیار دیتے ہیں کہ ایک آدمی نے نذر مانی کہ اگر میں نے فلاں کام کیا تو میرے ذمہ ایک سال کے روزے ہیں، اب اس نے فلاں کام کر لیا، یعنی قسم میں حاث ہو گیا، اور یہ شخص تنگدست ہے مالی کفارہ، یعنی غلام آزاد کرنا یا دس مساکین کو کھانا، کپڑا دینے پر قادر نہیں ہے، تو امام محمد اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق اس شخص کو اختیار ہے کہ قسم کے کفارے کے تین روزے رکھ لے، یا نذر کے لحاظ سے ایک سال کے روزے رکھے، تو تین دن کے روزے اور ایک سال کے روزوں میں کیا جوڑ ہے، جو آپ نے اختیار دیا، تین دن کے روزے جو قلیل ہیں اس میں یُسْر و رفق ہے، اور ایک سال کے روزے جو کثیر ہیں اس میں کوئی رفق نہیں ہے، تو آپ کے اصول کے مطابق قلیل یعنی تین دن کے روزے متعین ہونے چاہئیں نہ کہ اختیار دیا جائے۔ یہاں بھی وہی جواب دینگے جو ہم پہلے دیکر آئے کہ تین دن کے روزے اور ایک سال کے روزے اگرچہ صورتاً ایک ہیں مگر حکماً الگ الگ ہیں، کیونکہ ایک سال کے روزے نذر کے روزے ہیں جو عبادت مقصودہ ہے، اور تین دن کے روزے کفارے کے ہیں، جو حاث ہونے کی وجہ سے بطور عقوبت کے ہیں، — تو دونوں میں مغایرت ہے، اور پہلے ہم نے بتایا کہ دو چیزیں جب الگ الگ جنس کی ہوں تو قلیل میں رفق متعین نہیں ہوتا، کثیر میں بھی کسی جہت سے رفق ہو سکتا ہے، ہاں جب دونوں ایک جنس ہوں تو قلیل میں رفق متعین ہوگا، اور یہاں دونوں چیزوں میں مغایرت ہے، لہذا قلیل میں رفق متعین نہ ہوگا بلکہ دونوں میں رفق ہو سکتا ہے، پس تین دن

کے روزوں میں تو یہ رفق ہے کہ قلیل ہیں، صرف تین دن ہیں، اور ایک سال کے روزوں میں اس لحاظ سے رفق ہے کہ یہ عبادت مقصودہ ہیں، جس میں عقوبت کا کوئی معنی نہیں ہے، اس کی فضیلت اور ثواب زیادہ ہے، درجات اور فضیلت کے سبب بڑی بڑی قربانیاں آدمی پر آسان ہو جاتی ہیں، — لہذا جب دونوں میں رفق موجود ہے تو بندہ کو اختیار دیا جائے گا — اور ہمارے زیر بحث مسئلہ میں قصر صلوٰۃ اور اکمال صلوٰۃ دونوں ایک ہی ہیں، لہذا یہاں قلیل میں رفق متعین ہوگا، تو مسافر کو اختیار نہ ہوگا بلکہ قصر کرنا لازم ہوگا۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اس کی ایک اور نظیر دے رہے ہیں کہ کسی مُدَبَّر غلام نے کوئی جنایت کی، یعنی کسی کا مال ہلاک کر دیا تو مولیٰ پر اس کا تاوان آئے گا، تاوان میں غلام کی قیمت اور ارش یعنی (جنایت کا جرمانہ) دونوں میں سے جو کم ہوگا وہ واجب ہوگا، کیونکہ غلام کی قیمت اور جرمانہ دونوں ایک ہی جنس ہیں، لہذا اقل میں رفق متعین ہے، جیسے غلام کی قیمت پانچ ہزار ہے، اور ارش (جرمانہ) چار ہزار ہے تو مولیٰ پر چار ہزار لازم ہوں گے، اور اگر غلام نے جو نقصان کیا ہے اس کا ارش چھ ہزار ہے، تو مولیٰ پر غلام کی قیمت یعنی پانچ ہزار لازم ہوں گے، کیونکہ قیمت اور ارش ایک ہی جنس ہیں تو رفق قلیل میں متعین ہے، — اسی طرح قصر صلوٰۃ اور اکمال صلوٰۃ ایک ہی جنس ہیں تو قلیل میں یعنی قصر میں رفق متعین ہے، لہذا قصر لازم ہوگا — ہاں اگر آقا غلام کی قیمت نہیں دے رہا ہے بلکہ نفس غلام کو دے رہا ہے تو پھر آقا کو اختیار ہوگا کہ غلام اور ارش (جرمانہ) میں سے جو چاہے دے، چاہے غلام کی قیمت ارش سے کم ہو یا زیادہ، کیونکہ یہاں دونوں چیزیں یعنی غلام اور ارش الگ جنس ہیں، دونوں میں مغایرت ہوگئی، تو اب قلیل میں رفق متعین نہ ہوگا بلکہ دونوں میں ہو سکتا ہے، جیسے غلام کی قیمت پانچ ہزار ہے اور جرمانہ چار ہزار ہے، تو یہاں دونوں میں رفق ہو سکتا ہے کیونکہ دونوں چیزیں الگ الگ ہیں، ارش میں تو رفق یہ ہے کہ وہ کم ہے چار ہزار ہے، اور غلام دینے میں بھی رفق ہے باوجود یہ کہ اس کی قیمت زیادہ ہے، اس لحاظ سے کہ آقا اس سے تنگ آ گیا ہے تو غلام کو دینا آسان ہے۔

مَنْ نَذَرَ - مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ اختیار ہے تین دن کے اور ایک سال کے روزوں میں تو یہ اختیار اس صورت میں ہے جب وہ ایسی شرط سے معلق کرے جس کے وقوع کو وہ نہ چاہتا ہو، — اگر ایسی شرط ہے جس کے وقوع کو چاہتا ہے تو اختیار نہ ہوگا بلکہ ایک سال کے روزے یعنی نذر پورا کرنا ضروری ہوگا، جیسے نذر مانی کہ اگر اللہ نے مجھے شفا دی تو ایک سال کے روزے رکھوں گا، تو شفا سے معلق کیا اور شفا ایسی چیز ہے جس کے وقوع کو آدمی چاہتا ہے، لہذا یہاں نذر پورا کرنا ضروری ہے۔

وهو معسر: - اگر وہ مالدار ہے تو اس کو کفارہ مالی دینا ہے پھر وہ تین دن کے روزے سے کفارہ نہ دے گا، لہذا تین دن اور ایک سال کے درمیان اختیار نہ ہوگا۔

بَابٌ فِي بَيَانِ أَقْسَامِ السُّنَّةِ

إِعْلَمَنَّ أَنَّ سُنَّةَ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَامِعَةٌ لِلْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالْخَاصِ وَالْعَامِ
وَسَائِرِ الْأَقْسَامِ الَّتِي سَبَقَ ذِكْرُهَا فَكَانَتِ السُّنَّةُ فُرْعًا لِلْكِتَابِ فِي بَيَانِ تِلْكَ
الْأَقْسَامِ بِأَحْكَامِهَا وَهَذَا الْبَابُ لِبَيَانِ مَا يَخْتَصُّ بِهِ السُّنَنُ فَنَقُولُ السُّنَّةُ
نُوعَانِ مُرْسَلٌ وَمُسْنَدٌ فَالْمُرْسَلُ مِنَ الصَّحَابِيِّ مَحْمُولٌ عَلَى السَّمَاعِ وَمِنْ
الْقَرْنِ الثَّانِي وَالثَّالِثِ عَلَى أَنَّهُ وَضَحَ لَهُ الْأَمْرُ وَاسْتَبَانَ لَهُ الْإِسْنَادُ وَهُوَ فَوْقَ
الْمُسْنَدِ فَإِنَّ مَنْ لَمْ يَتَّضِحْ لَهُ الْأَمْرُ نَسَبَهُ إِلَى مَنْ سَمِعَهُ مِنْهُ لِيَحْمِلَهُ مَا تَحْمَلُ
عَنْهُ لَكِنَّ هَذَا ضَرْبٌ مَزِيَّةٌ يَنْبَغُ بِالْإِجْتِهَادِ فَلَمْ يَجْزِ النَّسْخُ بِمِثْلِهِ وَأَمَّا
مَرَا سِيْلُ مَنْ دُونَ هَؤُلَاءِ فَقَدْ اخْتَلَفَ فِيهِ الْآنَ يَرْوِي الثَّقَاتُ مُرْسَلَةً كَمَا رَوَوْا
مُسْنَدَهُ مِثْلُ إِرْسَالِ مُحَمَّدِ ابْنِ الْحَسَنِ عليه السلام وَأَمثالِهِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ عليه السلام
لَا أَقْبِلُ إِلَّا مَرَا سِيْلَ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ رضي الله عنه فَإِنِّي نَتَّبَعْتُهَا فَوَجَدْتُهَا مَسَانِيدًا۔

ترجمہ:- یہ باب ہے سنت کی قسموں کے بیان میں — جان تو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت (حدیث) شامل ہے امر، نہی، خاص، عام اور ان تمام اقسام کو جن کا ذکر پہلے گزر چکا ہے، تو سنت ان تمام اقسام کو ان کے احکام کے ساتھ بیان کرنے میں کتاب کی فرع ہے، اور یہ باب اس چیز کو بیان کرنے کے لئے ہے جس کے ساتھ سنتیں (احادیث) مخصوص ہیں، پس ہم کہتے ہیں کہ سنت کی دو قسمیں ہیں، مرسل اور مسند، پس صحابی کی مرسل حدیث سماع پر محمول ہے، اور قرن ثانی اور ثالث (تابعی اور تبع تابعی) کی حدیث اس بات پر محمول ہوگی کہ اس کے لئے معاملہ واضح ہو گیا اور اس کے لئے سند ظاہر ہو گئی، اور مرسل مسند سے بڑھ کر ہے، اس لئے کہ جس کے لئے حدیث کا معاملہ واضح نہیں ہوتا وہ اس کو اس شخص کی طرف منسوب کر دیتا ہے، جس سے اس نے حدیث کو سنا ہے، تا کہ راوی ثانی راوی اول کے سروہ بوجھ ڈال دے جو راوی ثانی نے راوی اول سے اٹھایا ہے، لیکن زیادتی (فضیلت) کی یہ قسم اجتہاد سے ثابت ہوتی ہے، تو اس کے مثل سے نسخ جائز نہ ہوگا، اور ان حضرات کی مرسل احادیث جو ان سے نیچے کے ہیں تو اس میں اختلاف ہے مگر یہ کہ ثقہ حضرات اس کی مرسل کو ایسے روایت کریں جیسے اس کی مسند کو روایت کرتے ہیں، جیسے محمد بن حسن اور ان کے ہم مثلوں کی مرسل، اور امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں نہیں قبول کروں گا مگر سعید بن مسیب کی مراسیل کو اس لئے کہ میں نے ان کا تتبع (تلاش و تفتیش) کیا تو میں نے ان کو مسانید پایا۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ کتاب اللہ کی بحث سے فارغ ہو کر سنت کی بحث شروع کر رہے ہیں۔ سنت کے لغوی معنی ”طریقہ اور عادت“ کے ہیں، اور اصطلاح شرع میں سنت ان نقلی عبادتوں کو کہتے ہیں جن کے کرنے پر ثواب ہوتا ہے اور چھوڑنے پر عتاب نہیں ہوتا ہے، — یہاں سنت سے مراد وہ ہے جو قرآن کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صادر ہوا ہو، قولاً، فعلاً یا تقریراً، تقریراً صادر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے کسی فعل کو دیکھ کر یا کسی قول کو سنا کر سکوت فرمایا ہو، نکیر نہ کی ہو — اصولیین کے یہاں حدیث اور سنت میں فرق یہ ہے کہ حدیث کا اطلاق صرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول پر ہوتا ہے، اور سنت کا اطلاق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول، فعل اور سکوت پر ہوتا ہے، اسی طرح صحابہ کے اقوال و افعال پر ہوتا ہے، — صاحب حسامی نے یہاں سنت کا لفظ اسی لئے استعمال کیا ہے تاکہ یہ لفظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل اور تقریر اور صحابہ کے اقوال و افعال کو شامل ہو جائے۔

اعلم ان سنة رسول الله:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ کی جس طرح میں قسمیں بیان ہوئیں خاص، عام، مشترک، مؤول، ظاہر، نص، مفسر، محکم، خفی، مشکل، مجمل، متشابہ وغیرہ یہ ساری قسمیں سنت میں بھی جاری ہوتی ہیں، ایسے ہی امر، نہی وغیرہ بھی کتاب اللہ کی طرح سنت میں بھی ہوتا ہے، کیونکہ کتاب اللہ کی طرح سنت بھی دلیل و حجت ہے، لہذا ان اقسام کو ان کے احکام کے ساتھ بیان کرنے میں کتاب اللہ اصل ہے اور سنت اس کی فرع ہے، تو ان اقسام کو الگ سے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے، کتاب اللہ پر قیاس کر لیں، — البتہ طریق اتصال میں سنت کتاب اللہ سے الگ ہے، کیونکہ کتاب اللہ کے ہم تک پہنچنے کا ایک راستہ متعین ہے، یعنی تواتر اور سنت رسول کے بہت سے طریقے ہیں، صرف تواتر نہیں ہے، اور یہ باب خاص طور پر اسی طرق کو بیان کرنے کے لئے منعقد کیا گیا ہے، خلاصہ یہ کہ اس باب میں صرف وہ چیزیں بیان کی جائے گی جو سنت کے ساتھ خاص ہیں، کتاب اللہ میں نہیں پائی جاتیں، وہ چار چیزیں ہیں، (۱) کیفیت اتصال کا بیان (۲) انقطاع کا بیان (۳) محل خبر کا بیان (۴) نفس خبر کا بیان، وغیرہ۔

السنة نوعان:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ سنت کی دو قسمیں ہیں، (۱) مرسل (۲) مند۔

مرسل وہ حدیث ہے جس میں تابعی اپنے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان واسطہ چھوڑ دے اور یوں کہے ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا“ سنت مرسل کی چار قسمیں ہیں، (۱) مرسل صحابی (۲) مرسل تابعی (۳) مرسل تبع تابعی (۴) مرسل من وجد دون وجه مرسل صحابی اس وقت ہوتی ہے جب صحابی نے وہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست نہ سنی ہو، بلکہ کسی صحابی سے سنی ہو، اور روایت کرتے وقت صحابی کا نام ترک کر دے۔

مرسل تابعی وہ ہے جس میں تابعی اپنے اور رسول اللہ ﷺ کے درمیان صحابی کا واسطہ چھوڑ کر کہے **قال** رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا۔

مرسل تبع تابعی جس میں راوی تابعی اور صحابی کا واسطہ ترک کر دے اور کہے **قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا**

مرسل من وجہ دون وجہ یہ ہے کہ سنت ایک جہت سے مسند ہو اور دوسری جہت سے مرسل ہو یعنی ایک راوی نے ارسال کیا ہو، اور دوسرے راوی نے اتصال کیا ہو، یا ایک راوی نے ایک مرتبہ اسناد کیا ہو اور ایک مرتبہ ارسال کیا ہو، مصنف نے اس چوتھی قسم کا ذکر نہیں کیا ہے اگر شروع سے آخر تک تمام واسطوں کو ذکر کیا گیا ہو تو یہ حدیث مسند ہے، اور محدثین کی اصطلاح میں مرسل وہ حدیث ہے جس میں تابعی صحابی کا واسطہ چھوڑ دے، پھر اس مرسل کی دو قسمیں ہیں (۱) منقطع (۲) معضل، اگر راوی نے دو راویوں کے درمیان کے کسی واسطہ کو ترک کر دیا مثلاً جو شخص ابو ہریرہ کا معاصر نہیں ہے وہ کہے **قال ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ**، تو اس کو حدیث منقطع کہا جاتا ہے، اور اگر ایک سے زائد راویوں کو ترک کیا ہے تو اس کو حدیث معضل کہتے ہیں، مگر اصولیین کے نزدیک یہ تمام احادیث مرسل کہی جائیں گی یہاں فقہاء اور اصولیین کی اصطلاح مراد ہے، نہ کہ محدثین کی۔

فالمرسل من الصحابی: - مرسل کی پہلی قسم یعنی مرسل صحابی سماع پر محمول ہے، یعنی یوں سمجھا جائے گا کہ صحابی نے رسول اللہ ﷺ سے حدیث کو سنا ہے، اور بالا جماع مرسل صحابی مقبول ہے۔

اور دوسری اور تیسری قسم یعنی مرسل تابعی اور تبع تابعی بھی ہمارے نزدیک اور امام مالک، امام احمد ابن حنبل وغیرہ کے نزدیک مقبول ہے، کیونکہ ارسال کرنے والے پر حدیث کے ثبوت کا معاملہ واضح ہو گیا ہے یعنی یوں سمجھا جائے گا کہ مرسل کو اس کے حدیث ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، اس کو یقین ہے اسی لئے اس نے اپنے سے اوپر کے راوی کو ترک کر دیا ہے، اگر اس کو ثبوت حدیث میں شبہ ہوتا تو راوی کو ترک نہ کرتا، لہذا یہ دونوں بھی مقبول ہیں — البتہ امام شافعیؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک یہ دونوں مقبول نہیں ہیں، ہاں اگر کسی حجت قطعیہ یا قیاس صحیح سے اس کی تائید ہو جائے یا مرسل کو امت کی طرف سے قبولیت عام حاصل ہو، یا مرسل کی حالت سے یہ بات معلوم ہو کہ وہ صرف ثقہ لوگوں سے روایت کرتا ہے تو قبول ہے ورنہ نہیں۔

مصنف کہتے ہیں کہ یہ حدیث مرسل درجہ میں مسند سے بڑھ کر ہے، یہاں مسند سے مراد مسند واحد ہے، مسند مشہور یا مسند متواتر مراد نہیں ہے، لہذا مرسل و مسند میں تعارض کے وقت مرسل کو ترجیح ہوگی، اور مرسل کے فائق ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مرسل کو اس کے حدیث ہونے میں پورا وثوق و اعتماد ہے اسی لئے وہ اپنے اوپر کے راوی کا ذکر چھوڑ

کر حدیث روایت کرتا ہے، برخلاف مسند کے کہ اس میں راوی کو کامل وثوق نہیں ہوتا اسی لئے وہ اس کو اپنے سر لینا نہیں چاہتا بلکہ وہ اپنے استاذ کا نام لیکر اور استاذ کی طرف حدیث کو منسوب کر کے اپنے ذمہ کو فارغ کر دیتا ہے۔

ولکن هذا ضرب مزية: - ایک اعتراض کا جواب ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ جب مرسل مسند سے بڑھ کر ہے اور مسند کی تین قسمیں ہیں، متواتر، مشہور، آحاد، اور مسند سے مرسل کا درجہ بڑھا ہوا ہے تو اعلیٰ نہ سہی کم از کم متوسط یعنی مشہور کے درجہ میں ہوگی اور خبر مشہور سے کتاب اللہ کا نسخ جائز ہے تو مرسل سے بھی جائز ہونا چاہیے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مرسل کی فوقیت و فضیلت مسند پر چونکہ اجتہاد اور رائے سے ثابت ہوتی ہے، اس لئے نسخ جائز نہیں تا کہ رائے اور قیاس سے کتاب اللہ کا نسخ لازم نہ آئے، برخلاف مسند مشہور کے کہ اس کی فضیلت و قوت رائے اور اجتہاد سے نہیں بلکہ نص سے ثابت ہوتی ہے اس لئے مشہور سے کتاب اللہ پر نسخ و زیادتى جائز ہے۔

واما مراسيل من دون هؤلاء: - صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کے بعد کے لوگوں کی مرسل روایتوں کے قبول و رد میں خود علمائے احناف میں اختلاف ہے، بعض علمائے احناف جیسے امام کرنی رحمہ اللہ وغیرہ کہتے ہیں کہ ان مراسیل کو قبول کیا جائے گا کیونکہ قرونِ ثلاثہ کے مراسیل کو قبول کرنے کی جو علت ہے یعنی ان کا عادل ہونا وغیرہ وہ بعد کے لوگوں میں بھی ہے، اور بعض مشائخ احناف جیسے عیسیٰ بن ابان وغیرہ کہتے ہیں کہ ان کی مراسیل قبول نہیں کی جائے گی، کیونکہ قرونِ ثلاثہ کے بعد کا زمانہ فسق و فجور کا زمانہ ہے، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی عدالت کی شہادت نہیں ہے، صرف تین زمانوں کی شہادت دی ہے **خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم**

الا ان يروى الثقات: - مصنف کہتے ہیں کہ قرونِ ثلاثہ کے بعد کے لوگوں کی مراسیل میں اسی وقت اختلاف ہے جب کہ ثقہ لوگ ان کے مراسیل کو روایت نہ کرتے ہوں، ورنہ اگر ثقہ لوگ ان کی مراسیل کو اسی طرح روایت کرتے ہوں جس طرح ان کی مسانید کو روایت کرتے ہیں، تو ان کے مراسیل کو قرونِ ثلاثہ کے مراسیل کی طرح بالاتفاق قبول کر لیا جائے گا جیسے امام محمد رحمہ اللہ اور ان جیسوں کے مراسیل مقبول ہیں۔

اس جگہ امام محمد رحمہ اللہ کو مثال میں پیش کرنا درست نہیں کیونکہ امام محمد قرونِ ثلاثہ میں ہیں، تبع تابعین میں ہیں، قرونِ ثلاثہ کے بعد کے لوگوں میں نہیں ہیں۔

وقال الشافعي رحمه الله لا قبل: - امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں صرف صحابہ کے مراسیل قبول کرتا ہوں، ان کے بعد والوں کے نہیں، البتہ اگر حجتِ قطعیہ یا قیاسِ صحیح وغیرہ سے ان مراسیل کی تائید ہو جائے تو وہ مقبول ہیں، امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنے قول لا قبل سے سعید بن المسیب (جو کہ تابعی ہیں) کے مراسیل کا استثناء کیا اور فرمایا کہ صحابہ کے بعد کے لوگوں میں صرف سعید بن المسیب کے مراسیل قبول کرتا ہوں، وجہ اس کی یہ ہے کہ جب میں

نے ان کے مراسیل کی تحقیق کی تو سب مراسیل کو مساند پایا، اور مسند کو قبول کرنے میں تامل نہ ہونا چاہیے، تو گویا سعید بن مسیب کے مراسیل من وجہ مرسل اور من وجہ مسند ہوئے، پس جہت اسناد کو ترجیح دیکر قبول کر لیا گیا۔

فائدہ:- مرسل کی چوتھی قسم من وجہ مرسل من وجہ مسند، عام علماء کے نزدیک مقبول ہے، کیونکہ مرسل راوی کے حال سے سکتا ہے اور مسند راوی کے حال کو بتاتی ہے، تو ان دونوں میں کوئی تعارض نہیں ہے، لہذا اسناد کو ارسال پر غلبہ دیکر قبول کر لیں گے جیسے ”لانکاح الابولی“ اس کو اسرائیل ابن یونس نے مسند روایت کیا ہے اور شعبہ نے مرسل بیان کیا ہے، یہ چوتھی قسم ہے جس کو مصنف نے متن میں ذکر نہیں کیا ہے۔

وَالْمُسْنَدُ أَقْسَامُ الْمُتَوَاتِرِ وَهُوَ مَا يَرْوِيهِ قَوْمٌ لَا يَحْصَى عَدْدُهُمْ وَلَا يَنْتَوَهُمْ
تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكُذْبِ لِكَثْرَتِهِمْ وَعَدَالَتِهِمْ وَتَبَايُنِ أَمَاكِنِهِمْ وَيَذُوْمُ هَذَا الْحَدُّ
إِلَى أَنْ يَتَّصِلَ بِرَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَذَلِكَ مِثْلُ نَقْلِ الْقُرْآنِ وَالصَّلَوَاتِ
الْخَمْسِ وَأَعْدَادِ الزَّكَّاتِ وَمَقَادِيرِ الزَّكَاةِ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ وَأَنَّهُ يُوجِبُ عِلْمَ
الْيَقِينِ بِمَنْزِلَةِ الْعَيَانِ عِلْمًا ضَرُورِيًّا۔

ترجمہ:- اور مسند کی چند قسمیں ہیں، متواتر، متواتر وہ ہے جس کو اتنے لوگ روایت کریں جن کی تعداد شمار نہ ہو سکے (یہ جمہور کے نزدیک شرط نہیں ہے) اور ان کے جھوٹ پر متفق ہونے کا وہم نہ ہو، ان کی کثرت، ان کی عدالت اور ان کی جگہوں کے الگ الگ ہونے کی وجہ سے، اور یہ حد یہاں تک دائم (برابر) رہے کہ مروی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچ جائے، اور یہ جیسے قرآن کا نقل، پانچوں نمازوں اور ان کی رکعتوں کی تعداد، اور زکوٰۃ کی مقدار اور جو اس کے مشابہ ہے، اور خبر متواتر علم بدیہی کے طور پر مشاہدہ کے درجہ میں علم یقین کو واجب کرتی ہے۔

تشریح:- مصنف حدیث مرسل اور اس کے احکام سے فارغ ہو کر حدیث مسند کو بیان کر رہے ہیں، مسند کی تین قسمیں ہیں (۱) متواتر (۲) مشہور (۳) خبر واحد۔

خبر متواتر اس خبر کو کہتے ہیں جس کے روایت کرنے والے ہر زمانہ میں اتنے لوگ ہوں کہ ان کی تعداد شمار نہ کی جاسکے، اور ان کی کثرت کی وجہ سے، ان کی عدالت کی وجہ سے اور ان کے مکانات کی دوری کی وجہ سے ان کے جھوٹ پر متفق ہونے کا وہم نہ ہو سکے۔

مسند کی تین قسمیں ہیں (۱) متواتر (۲) مشہور (۳) خبر واحد۔

متواتر اس حدیث کو کہتے ہیں جس کو روایت کرنے والے ہر دور میں اتنے لوگ ہوں کہ ان کی تعداد کو شمار نہ کیا

جاسکے اور پھر ان کی کثرت وجہ سے اور عدالت کی وجہ سے اور ان کے مکانات کی دوری کی وجہ سے ان سب کے جھوٹ پر متفق ہونے کو عقل جائز نہ قرار دے۔ جمہور کے نزدیک ان رواۃ کی کوئی تعداد متعین نہیں اور نہ عدم احصار شرط ہے، بعض لوگ تواتر میں عدد کی شرط لگاتے ہیں، عدد کے بارے میں مختلف اقوال ہیں، بعض نے پانچ راوی ہونے کی شرط لگائی یعنی قرن اول سے آخری ناقل تک ہر دور میں پانچ راوی کم از کم ہوں تو اس کو متواتر کہتے ہیں، بعض نے سات کی، بعض نے بارہ کی، بعض نے بیس کی، بعض نے چالیس کی، بعض نے ستر کی شرط لگائی، ہر ایک کے پاس اپنے اپنے دلائل ہیں، مگر صحیح بات یہی ہے کہ متواتر کے لئے عدد شرط نہیں بلکہ ہر دور میں اتنی تعداد ہو کہ جس سے علم یقینی بدیہی حاصل ہو جائے۔

پھر مصنف نے عدالت اور تباہن اماکن سے اشارہ کیا کہ تواتر کے لئے راویوں کا عادل ہونا اور ان کے مکانات کی دوری شرط ہے، حالانکہ جمہور کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، البتہ یہ شرط ہے کہ راویوں کی یہ حد رسول اللہ ﷺ تک پہنچی ہوئی ہو، حتیٰ کہ یہ تعداد دور صحابہ میں بھی ختم ہو گئی تو اس خبر کو مشہور کہیں گے، متواتر نہ کہیں گے متواتر کی مثال جیسے قرآن کی نقل، پانچ نمازیں، رکعات کی تعداد، زکوٰۃ کی مقداریں اور نصاب زکوٰۃ، حج، اور روزہ وغیرہ، مگر یہ مطلق متواتر کی مثال ہے نہ کہ متواتر السنہ کی، کیونکہ حدیث متواتر اور سنت متواتر کے وجود میں اختلاف ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ متواتر السنہ کا وجود ہی نہیں ہے، بعض نے انما الاعمال بالنیات اور البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر کو متواتر مانا ہے۔

وانہ یوجب علم یقین: - خبر متواتر کا حکم یہ ہے کہ اس سے علم یقینی بدیہی حاصل ہوتا ہے جیسے کسی چیز کے مشاہدہ سے علم بدیہی حاصل ہوتا ہے، اس میں عقل اور کسب و نظر کا دخل نہیں ہوتا ہے،

وَالْمَشْهُورُ وَهُوَ مَا كَانَ مِنَ الْأَحَادِ فِي الْأَصْلِ ثُمَّ انْتَشَرَ فَصَارَ يُنْقَلُهُ قَوْمٌ لَا يَتَوَقَّعُونَ تَوَاطُّوهُمْ عَلَى الْكَذِبِ وَهُمْ الْقَرْنُ الثَّانِي وَمَنْ بَعْدَهُمْ وَأُولَئِكَ قَوْمٌ ثِقَاتٌ أَيْمَةٌ لَا يَتَّهِمُونَ فَصَارَ بِشَهَادَتِهِمْ وَتَصْدِيقِهِمْ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ حَتَّى قَالَ الْجَصَّاصُ إِنَّهُ أَحَدُ قِسْمَي الْمُتَوَاتِرِ وَقَالَ عَيْسَى بْنُ أَبَانَ يُضَلَّلُ جَا حِدُهُ وَلَا يَكْفُرُ وَهُوَ الصَّحِيحُ عِنْدَنَا لِأَنَّ الْمَشْهُورَ بِشَهَادَةِ السَّلَفِ صَارَ حُجَّةً لِلْعَمَلِ بِهِ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ فَصَحَّتِ الزِّيَادَةُ بِهِ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَهُوَ نَسْخٌ عِنْدَنَا وَذَلِكَ مِثْلُ زِيَادَةِ الرَّجْمِ وَالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَالتَّابِعِ فِي صِيَامِ

كَفَّارَةُ الْيَمِينِ لِكِنَّهٗ لَمَّا كَانَ مِنَ الْاَحَادِ فِي الْاَصْلِ ثَبَّتَ بِهِ شُبْهَةٌ سَقَطَ بِهَا عِلْمُ الْيَقِينِ۔

ترجمہ:- اور (دوسری قسم) خبر مشہور ہے، اور خبر مشہور وہ ہے جو اصل (قرن صحابہ) میں آحاد میں سے ہو، پھر وہ پھیل گئی ہو، پس اس کو نقل کرنے لگی ایسی قوم جن کے جھوٹ پر متفق ہونے کا وہم نہیں کیا جاتا اور وہ قوم (ناقل) قرن صحابہ اور وہ لوگ ہیں جو ان کے بعد ہیں (یعنی تابعین اور تبع تابعین) اور یہ لوگ ثقہ ہیں، ائمہ حدیث ہیں، غیر متہم بالکذب ہیں، پس یہ خبر ان کی شہادت اور تصدیق سے متواتر کے درجہ میں ہوگئی، یہاں تک کہ امام جصاص نے کہا کہ خبر مشہور، متواتر کی دو قسموں میں سے ایک ہے، اور عیسیٰ بن ابان نے کہا کہ خبر مشہور کے منکر کو گمراہ قرار دیا جائے گا، اور کافر نہیں قرار دیا جائے گا، اور یہی صحیح ہے ہمارے نزدیک، اس لئے کہ مشہور سلف کی شہادت سے متواتر کے درجہ میں حجت ہوگئی اس پر عمل کئے جانے کے لئے تو اس کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی صحیح ہے، اور یہ (زیادتی) ہمارے نزدیک نسخ ہے، اور یہ جیسے رجم کی زیادتی اور مسح علی الخفین کی زیادتی، اور کفارہ یمین میں تنالغ کی زیادتی، لیکن خبر مشہور جب کہ ابتداء میں آحاد میں سے ہے تو اس کی وجہ سے ایسا شبہ ثابت ہو گیا جس سے علم یقین ساقط ہو گیا۔

تشریح:- مسند کی دوسری قسم مشہور ہے، اس کا دوسرا نام مستفیض بھی ہے، خبر مشہور اس خبر کو کہتے ہیں جو اصل میں یعنی دور صحابہ میں خبر واحد ہو، مگر قرن ثانی اور ثالث یعنی دور تابعین اور تبع تابعین میں اس کے روایت کرنے والوں کی تعداد اتنی ہو جائے کہ ان کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو، مگر یہ بات یاد رکھیں خبر مشہور کے لیے ضروری ہے کہ وہ قرن ثانی اور ثالث میں تو اس کی حد کو پہنچی ہو، ان دو قرنوں کے بعد کی شہرت کا اعتبار نہیں ہے، کیونکہ ان دو قرنوں کے بعد تدوین حدیث کی وجہ سے اخبار آحاد بھی مشہور ہوگئی ہیں حالانکہ ان کو مشہور نہیں کہا جاتا بلکہ اخبار آحاد ہی ہیں۔

واولئک قوم ثقات:- ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ خبر مشہور دور صحابہ میں یعنی قرن اول میں خبر واحد تھی پھر دور ثانی اور ثالث میں وہ مشہور ہوگئی تو اس کو خبر واحد پر ترجیح کیوں دی گئی حالانکہ یہ اصلاً خبر واحد ہی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث شریف میں قرن ثانی و ثالث کے لوگوں کی عدالت کی شہادت دی گئی ہیں، خیر القرون قرنی الخ لہذا قرن ثانی و ثالث کے حضرات ثقہ ہیں، غیر متہم بالکذب ہیں، تو جب ایسے حضرات نے حدیث کی شہادت دیدی اور تصدیق کر دی تو یہ حدیث متواتر کے درجہ میں ہوگئی، اس کے برخلاف خبر واحد کے کہ اس کو یہ مرتبہ حاصل نہیں ہے، اس لئے خبر مشہور کو ترجیح دی گئی۔

اسی لئے (کہ خبر مشہور متواتر کے درجہ میں پہنچ گئی) امام ابو بکر جصاص نے اس کو متواتر ہی کی ایک قسم قرار دیا،

گویا متواتر کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جس میں عہدِ صحابہ سے آخری ناقل تک روایت کرنے والے اتنی کثیر تعداد میں ہوں جن کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو، دوم عہدِ صحابہ میں تو بڑی تعداد نہ ہو، قرنِ ثانی اور ثالث میں رواۃ کی بڑی تعداد ہوگئی ہو، — خبر مشہور کو چونکہ متواتر کی ایک قسم قرار دیا گیا لہذا خبر متواتر کی طرح اس سے بھی علم یقینی حاصل ہوگا، البتہ فرق صرف اتنا ہوگا کہ متواتر سے علم یقینی بدیہی حاصل ہوتا ہے اور خبر مشہور سے علم یقینی نظری یعنی استدلالی حاصل ہوتا ہے، ان کے نزدیک خبر مشہور کا منکر بھی کافر ہوگا جیسے متواتر کا منکر کافر ہوتا ہے۔

وقال عیسیٰ بن ابان: — عیسیٰ ابن ابان کہتے ہیں کہ خبر مشہور متواتر سے کم اور خبر واحد سے اوپر کے درجہ کی ہے، اس لئے اس سے علم طمانینت حاصل ہوگا، علم یقینی حاصل نہ ہوگا، لہذا اس کے منکر کو گمراہ اور فاسق تو کہہ سکتے ہیں مگر کافر نہ کہا جائے گا، اور چونکہ خبر واحد سے بڑھ کر ہے، اس لئے اس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے لیکن مطلقاً نسخ جائز نہیں کیونکہ متواتر سے کم درجہ کی ہے، — بعض شوافع کہتے ہیں کہ خبر مشہور خبر واحد کی طرح مفید ظن ہے مفید یقین نہیں ہے — مصنف کہتے ہیں صحیح بات ہمارے نزدیک وہی ہے جو عیسیٰ ابن ابان نے کہی، کیونکہ خبر مشہور سلف یعنی قرنِ ثانی و ثالث کی شہادت و تصدیق سے باعتبار عمل کے تو یہ متواتر کے درجہ میں ہوگئی، لیکن باعتبار اعتقاد کے متواتر کے درجہ میں نہیں، لہذا اس کا منکر کافر نہ ہوگا بلکہ گمراہ ہوگا، فاسق ہوگا۔

وهو نسخ عندنا: — اوپر بتایا گیا کہ خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے، مطلق نسخ جائز نہیں، اور یہاں مصنف اس زیادتی ہی کو کہتے ہیں کہ یہ ہمارے نزدیک نسخ ہے، تو تضاد ہو رہا ہے کیونکہ مصنف کی عبارت سے معلوم ہو رہا ہے کہ زیادتی اور نسخ ایک ہی چیز ہے، اور اوپر الگ الگ بتایا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ زیادتی کبھی تو بیان محض ہوتی ہے، اس میں نسخ کا بالکل احتمال نہیں ہوتا جیسے بیان تفسیر، یہ زیادتی متواتر، مشہور اور خبر واحد سب کے ذریعہ جائز ہے — اور کبھی زیادتی نسخ محض ہوتی ہے، یہ صرف متواتر سے جائز ہے اور کبھی زیادتی من وجہ بیان اور من وجہ نسخ ہوتی ہے، یہ زیادتی خبر مشہور سے جائز ہے، یہاں مصنف کی عبارت میں یہ تیسری قسم کی زیادتی ہے، جو خبر مشہور سے جائز ہے، اور عیسیٰ بن ابان کے قول میں جو بتایا گیا کہ خبر مشہور سے نسخ جائز نہیں تو اس سے نسخ محض مراد ہے، فلا اشکال۔

وذلك مثل زیادة الرجم: — مصنف علیہ السلام خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کی چند مثالیں ذکر کر رہے ہیں۔

پہلی مثال: جیسے اللہ تعالیٰ کے ارشاد **الزانیة والزانی الخ** میں زنا کی سزا سو کوڑے بتائی گئی ہے، یہ آیت عام ہے اس میں محصن (شادی شدہ) اور غیر محصن سب شامل ہیں، لیکن محصن کے حق میں اس پر خبر مشہور

”الثيب بالثيب جلدۃ مائة والرجم“ کے ذریعہ رحم کی زیادتی کر دی گئی، تو محسن کے لئے صرف رحم کی حد ہے، اس حدیث میں جو سو کوڑے کی سزا ہے وہ اس منسوخ التلاوة آیت سے منسوخ ہو گئی ”الشیخ والشیخۃ اذ ان نیا فارجموہما نکالا من اللہ“ صرف رحم باقی رہا جو خبر مشہور سے ثابت ہو رہا ہے، اور اس کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی ہوئی۔

دوسری مثال:- قرآن کریم میں ”وارجلکم الی الکعبین“ سے غسل کا عموم ثابت ہو رہا ہے کہ پیر دھوؤ، چاہے موزے پہنے ہوں یا نہ پہنے ہوں، مگر اس آیت پر موزے پہنے ہونے کی حالت میں مسح کی زیادتی کی گئی خبر مشہور سے وہ یہ ہے کہ ”رسول اللہ ﷺ نے مسافر کے لئے تین دن اور تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات مسح کی مدت مقرر فرمائی ہے، مسح علی الخفین پر چالیس مرفوع وموقوف احادیث ہیں، حسن بصریؒ کہتے ہیں کہ مجھے ستر صحابہ نے بتایا کہ رسول اللہؐ نے موزوں پر مسح کیا ہے،۔۔۔

تنبیہ:- یہ دونوں مثالیں خبر مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کی نہیں ہیں، کیونکہ دونوں روایتیں متواتر المعنی ہیں، اس لیے کہ عہد صحابہ میں بھی اس کے رواۃ بہت تھے، لہذا یہاں خبر مشہور میں اس کو پیش کرنا محل تامل ہے۔

تیسری مثال:- کفارہ یمین کے روزوں میں کتاب اللہ میں فصیام ثلثة ایام ہے، پے درپے کی قید نہیں ہے لیکن ابن مسعود کی قرأت جو مشہور ہے اس میں متابعات کا لفظ زیادہ ہے، تو اس قراءۃ مشہورہ سے کتاب اللہ پر متابعات کی زیادتی کی گئی، لہذا کفارہ یمین میں تین روزے پے درپے رکھنا ضروری ہے۔

لکنہ لما کان من الاحاد:- ایک وہم کا ازالہ کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ جب شہادت سلف سے خبر مشہور، خبر متواتر کے درجہ میں ہو جاتی ہے، حتیٰ کہ خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے، تو خبر مشہور سے بھی علم یقینی کا فائدہ ہونا چاہیے جیسے خبر متواتر سے علم یقینی کا فائدہ ہوتا ہے، حالانکہ خبر مشہور سے علم طمانیت کا فائدہ ہوتا ہے، نہ علم یقینی کا۔

اس کا جواب دیتے ہیں کہ خبر مشہور چونکہ اصلاً یعنی عہد صحابہ میں آحاد میں سے ہوتی ہے اور آحاد میں شبہ ہوتا ہے، اس لئے یہ علم یقینی کا فائدہ نہیں دیتی، برخلاف متواتر کے کہ اس میں کسی طرح کا کوئی شبہ نہیں ہوتا ہے۔

وَحَبْرُ الْوَاحِدِ وَهُوَ الَّذِي يَرْوِيهِ الْوَاحِدُ أَوِ الْإِثْنَانِ فَصَاعِدًا بَعْدَ أَنْ يَكُونَ دُونَ
الْمَشْهُورِ وَالْمُتَوَاتِرِ وَحُكْمُهُ إِذَا وَرَدَ غَيْرُ مُخَالَفٍ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَنِ الْمَشْهُورَةِ
فِي حَادِثَةٍ لَا تَعْمُ بِهَا الْبُلُوْى وَلَمْ يَظْهَرْ مِنَ الصَّحَابَةِ رَضَى اللَّهُ عَنْهُمْ

الْاِخْتِلَافُ فِيهَا وَتَرْكُ الْمَحَاجَّةِ بِهِ اَنَّهُ يُوجِبُ الْعَمَلَ بِشُرُوطٍ تَرَاغَى فِي الْمُخْبِرِ-

ترجمہ:- اور (تیسری قسم) خبر واحد ہے اور خبر واحد وہ ہے جس کو روایت کرے ایک یا دو یا زیادہ آدمی، بعد اس کے کہ وہ مشہور اور متواتر سے نیچے ہو، اور خبر واحد کا حکم — جب کہ وہ وارد ہو اس حال میں کہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو، ایسے حادثہ میں جس میں بلوی عام نہ ہو اور اس حادثہ میں صحابہ کا اختلاف ظاہر نہ ہو، اور اس خبر سے احتجاج کا ترک ظاہر نہ ہو — یہ ہے کہ وہ خبر واحد عمل کو واجب کرتی ہے چند ایسی شرطوں کے ساتھ جو مخبر میں ملحوظ ہوں۔

تشریح:- مسند کی تیسری قسم خبر واحد ہے، بظاہر خبر واحد سے ذہن اس طرف جاتا ہے جس کو ایک راوی روایت کرے، مصنف نے اس کی تردید کی اور فرمایا کہ خبر واحد وہ ہے جس کو ایک، دو یا زیادہ راوی روایت کریں، مطلب یہ کہ وہ مشہور و متواتر سے کم درجہ ہو، خبر واحد سے علم ظن حاصل ہوتا ہے، علم یقین و طمانینت حاصل نہیں ہوتا ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ خبر واحد پر آٹھ شرطوں کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے، ان میں سے چار شرطیں نفس خبر سے متعلق ہیں، اور چار مخبر سے متعلق ہیں۔

پہلی چار شرطیں (۱) خبر واحد کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو، جیسے ”من مس ذکرہ فلیتقضا“ خبر واحد ہے جس سے معلوم ہوا کہ مس ذکر ناقض وضو ہے، یہ حدیث آیت کے خلاف ہے **فیه رجال یحبون ان یتطہروا** - آیت استنجاء بالماء کے بارے میں وارد ہوئی ہے جس میں قبالوں کی تعریف کی گئی ہے، اور استنجاء بالماء بغیر مس ذکر کے نہیں ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ مس ذکر ناقض وضو نہیں ہے، ورنہ تعریف نہ کی جاتی، تو خبر واحد کتاب اللہ کے مخالف ہے لہذا اس کو چھوڑ دیں گے۔

دوسری حدیث **لاصلوة الا بفاحة الکتاب** خبر واحد ہے، **فاقرء واما تیسر من القرآن** کے عموم کے خلاف ہے، آیت سے معلوم ہو رہا ہے کہ جو آسان ہو وہ پڑھو، اور خبر واحد سے معلوم ہو رہا ہے کہ فاتحہ پڑھنا لازم ہے، خبر واحد سے کتاب اللہ کے عموم میں تخصیص لازم آرہی ہے جو جائز نہیں لہذا خبر واحد کو چھوڑ دیں گے۔

(۲) خبر واحد حدیث مشہورہ کے خلاف نہ ہو جیسے حدیث مشہورہ ہے **البینة علی المدعی والیمین علی من انکر**، مگر اس کے خلاف خبر واحد ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شاہد اور یمین سے فیصلہ فرمایا، یہ خبر واحد حدیث مشہورہ کے خلاف ہے، اس لئے اس کو ترک کر دیں گے۔

(۳) خبر واحد ایسے واقعہ اور حادثہ میں نہ ہو جس میں عموم بلوی ہو، یعنی جس میں عام لوگوں کی حاجت متعلق ہو، ورنہ خبر واحد کو ترک کر دیں گے، جیسے نماز میں بسم اللہ خبر واحد سے ثابت ہے حالانکہ نماز ایسی چیز ہے جس میں تمام صحابہ کا اشتغال تھا، اگر ایسی ہی بات تھی کم از کم حدیث مشہور ہونی چاہیے تھی، عام لوگوں کی حاجت کے باوجود اگر حدیث مشہور یا متواتر نہیں ہے، خبر واحد ہی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ خبر کسی کا سہو ہے یا منسوخ ہے، اسی لئے قرآن پاک تو اتر سے ثابت ہے، بیع نکاح طلاق وغیرہ کی خبریں بھی مشہور ہیں، کیونکہ ان میں عموم بلوی ہے۔ البتہ امام شافعی، عام اصولیین اور اہل حدیث کہتے ہیں کہ اگر اس خبر واحد کی سند ثابت ہے تو اس پر عمل کیا جائے گا، لہذا یہ حضرات نماز میں سورہ فاتحہ کے ساتھ تسمیہ بالجہر کے قائل ہیں۔

(۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ صحابہ سے کسی حادثہ میں اختلاف ظاہر نہ ہوا ہو اور اس حدیث سے استدلال کا ترک ظاہر نہ ہوا ہو، یعنی صحابہ میں کسی معاملہ میں اختلاف ہوا ہو اور اس حدیث سے کسی نے استدلال نہیں کیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے ورنہ صحابہ اس سے استدلال کرتے، لہذا اس کو چھوڑ دیں گے، جیسے حدیث ہے **الطلاق بالرجال** طلاق میں مردوں کا اعتبار ہے، آزاد ہے تو تین کا مالک ہے، اور غلام ہے تو دو کا مالک ہے، صحابہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہوا، بعض نے یہی کہا جو اس حدیث میں ہے، جیسا کہ امام شافعی کا مسلک ہے، اور صحابہ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ عورت کا اعتبار ہے، اگر عورت آزاد ہے تو شوہر تین طلاق کا مالک ہوگا اور باندی ہے تو شوہر دو کا مالک ہوگا، جیسا کہ احناف کا مسلک ہے، باوجود اختلاف کے اس حدیث سے کسی نے استدلال نہیں کیا، نہ فریق اول نے نہ ثانی نے، اگر یہ حدیث ثابت ہوتی تو ضرور فریق اول اس سے استدلال کرتا، لہذا اس حدیث کو ترک کیا جائے گا۔

وہی اَرْبَعَةُ الْاِسْلَامِ وَالْعَدَالَةُ وَالْعَقْلُ الْكَامِلُ وَالصَّبْرُ فَلَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِخَبَرِ الْكَافِرِ وَالْفَاسِقِ وَالصَّبِيِّ وَالْمَعْتُوهِ وَالَّذِي اِسْتَدَّتْ غَفْلَتُهُ خَلْقَةً اَوْ مُسَامَحَةً اَوْ مُجَازَفَةً وَالْمُسْتَوْرُ كَالْفَاسِقِ لَا يَكُونُ خَبَرُهُ حُجَّةً فِي بَابِ الْحَدِيثِ مَا لَمْ يَظْهَرْ عَدَالَتُهُ اَلَا فِي الصَّدْرِ الْاَوَّلِ عَلَى مَا نَبَيْنُ۔

ترجمہ:- اور وہ شرطیں چار ہیں، مسلمان ہونا، عادل ہونا، عقل کامل والا ہونا، اور ضبط کا ہونا پس واجب نہ ہوگا عمل کرنا کافر، فاسق، نابالغ اور معتوہ کی خبر پر اور اس شخص کی خبر پر جس کی غفلت زیادہ ہو پیدائشی طور پر، یا لا پرواہی کی وجہ سے یا انکل سے بک بک کرنے سے، اور مستورا حال فاسق کی طرح ہے، اس کی خبر حجت نہ ہوگی حدیث کے باب میں، جب تک اس کی عدالت ظاہر نہ ہو جائے مگر صدر اول میں، اس تفصیل کی بنا پر جس کو ہم بیان کریں گے۔

تشریح:- خبر واحد پر عمل کے لئے آٹھ شرطیں ہیں، چار نفسِ خبر میں، جس کو بیان کر چکے، دوسری چار جو خبر سے متعلق ہیں، اس کو بیان کر رہے ہیں، پہلی شرط خبر کا مسلمان ہونا، دوسری شرط عادل ہونا، تیسری شرط اس کا کامل عقل والا ہونا، اور چوتھی شرط اس کا ضبط والا ہونا، یعنی کما حقہ بات سننا، پھر اس کو یاد رکھنا پھر اس کو بیان کرنا۔

اسلام کی شرط اس لئے لگائی کہ کافر کی خبر کا کوئی اعتبار نہیں ہے، کیونکہ وہ اسلام کا دشمن ہوتا ہے، عدالت یعنی دین پر جماؤ کی شرط اس لئے لگائی کہ فاسق جھوٹ کی پرواہ نہیں کرتا، دین دار آدمی سچ جھوٹ میں تمیز کرتا ہے، — کامل عقل ہونا جو بلوغ کے بعد ہوتا ہے، یہ شرط اس لئے لگائی کہ کم عقل یا بے عقل بات کو خصوصاً دین کے معاملہ میں اچھی طرح پہنچانے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔ اور ضبط کی شرط اس لئے لگائی کہ بغیر محفوظ کئے خبر میں سچائی نہیں ہو سکتی۔

لہذا اسلام نہ ہونے کی وجہ سے کافر کی خبر قبول نہ ہوگی، اور عدالت نہ ہونے کی وجہ سے فاسق کی خبر معتبر نہ ہوگی اور کامل العقل نہ ہونے کی وجہ سے بچہ کی اور معتوہ کی خبر بھی قابل قبول نہ ہوگی، معتوہ اس کو کہتے ہیں جو نہ پاگل ہو نہ عقل مند ہو، اس کا کلام خلط ملط ہو، کبھی عقل مندوں جیسی بات کرے کبھی پاگلوں جیسی، اور ضبط نہ ہونے کی وجہ سے اس شخص کی خبر بھی قبول نہ ہوگی جس کی غفلت بہت بڑھ گئی ہو، اور یہ کبھی پیدائشی ہوتا ہے اور کبھی غفلت کا بڑھ جانا مسامحہ ہوتا ہے یعنی اس کو غلطی کی پروا نہیں ہوتی جو چاہتا ہے بک دیتا ہے، اور کبھی مجازفہ ہوتا ہے یعنی اٹکل بے سوچے سمجھے جو منہ میں آیا بک دیتا ہے، بہر حال غفلت کے بڑھ جانے میں ضبط نہ ہونے کی وجہ سے خبر قبول نہ کی جائے گی۔

اور مستور الحال (جس کا فاسق، عادل ہونا معلوم نہ ہو) اس کی خبر حدیث کے باب میں بلاشبہ حجت نہ ہوگی، وہ فاسق کی طرح ہے، جب تک اس کی عدالت ظاہر نہ ہو جائے لیکن اگر صدرِ اول یعنی عہدِ صحابہ و تابعین اور تبع تابعین میں کوئی راوی مستور الحال ہو تو اس کی خبر حجت ہوگی کیونکہ ان تینوں طبقوں کی عدالت کی شہادت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دی ہے، **خیر القرون قرنی الخ** سے۔

باب حدیث کی قید سے معلوم ہوا کہ اگر بابِ قضا میں قاضی مستور الحال کی شہادت پر فیصلہ کر دے تو امام حنیفہؒ کے نزدیک اس کی ظاہری حالت کا اعتبار کرتے ہوئے فیصلہ جائز ہوگا کیونکہ مسلمان کا ظاہری حال یہی ہے کہ وہ عادل ہوگا۔

البتہ اگر وہ راوی مستور الاسلام یا مستور العقل یا مستور الضبط ہے تو اس کی خبر حجت نہ ہوگی، نہ باب حدیث میں، نہ باب قضا میں۔

وَرَوَى الْحَسَنُ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ مِثْلُ الْعَدْلِ فِيمَا يُخْبِرُ عَنْ نَجَاسَةِ الْمَاءِ وَذَكَرَ

فِي كِتَابِ الْإِسْتِحْسَانِ أَنَّهُ مِثْلُ الْفَاسِقِ فِيهِ وَهُوَ الصَّحِيحُ

ترجمہ:- اور حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے کہ مستور عادل کے مانند ہے اس خبر میں جو وہ نجاستِ ماء کے بارے میں دیتا ہے، اور امام محمد نے مبسوط کے کتاب الاستحسان میں ذکر کیا ہے کہ مستور اس بارے میں فاسق کے مانند ہے اور یہی صحیح ہے۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ ایک فقہی مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ نماز کا وقت آگیا اور ایک برتن میں پانی ہے، اس کے علاوہ پانی نہیں ہے، اب کسی عادل نے خبر دی کہ ناپاک ہے تو اس کی خبر معتبر ہوگی، لہذا اس پانی سے وضو نہیں کیا جائے گا، بلکہ تیمم کر کے نماز ادا کرے اور اگر فاسق نے خبر دی کہ ناپاک ہے تو اس کی خبر غیر معتبر ہے، لہذا اس سے وضو کرنا جائز ہے لیکن اگر خبر دینے والا مستور الحال ہے، اس کا عادل و فاسق ہونا معلوم نہیں ہے تو حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے روایت کرتے ہوئے مستور کو عادل کے مثل قرار دیا ہے، لہذا عادل کی طرح مستور کی خبر معتبر ہوگی، تو اس پانی سے وضو نہ ہوگا بلکہ تیمم کیا جائے گا، — اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مبسوط کے کتاب الاستحسان میں مستور کو فاسق کے ساتھ لاحق کیا ہے، لہذا فاسق کی طرح مستور کی خبر غیر معتبر ہوگی، تو اس پانی سے وضو کرنا جائز ہوگا، مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں یہی صحیح ہے کہ مستور فاسق کے ساتھ لاحق ہو، لہذا جب تک اس کی عدالت ظاہر نہ ہو جائے اس کی خبر پر اعتماد نہیں کیا جائے گا۔

وَقَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْفَاسِقِ يُخْبِرُ بِنَجَاسَةِ الْمَاءِ أَنَّهُ يَحْكُمُ السَّامِعُ رَأْيَهُ فَإِنْ وَقَعَ فِي قَلْبِهِ أَنَّهُ صَادِقٌ يَتِيمَمُ مِنْ غَيْرِ أَرَاةَ الْمَاءِ فَإِنْ أَرَأَقَ وَتَيَمَّمَ فَهُوَ أَحْوْطُ لِلتَّيَمُّمِ وَفِي خَبَرِ الْكَافِرِ وَالصَّبِيِّ وَالْمُعْتَوِّ إِذَا وَقَعَ فِي قَلْبِ السَّامِعِ صِدْقُهُمْ بِنَجَاسَةِ الْمَاءِ يَتَوَضَّأُ وَلَا يَتِيمَمُ فَإِنْ أَرَأَقَ الْمَاءُ ثُمَّ تَيَمَّمَ فَهُوَ أَفْضَلُ۔

ترجمہ:- اور امام محمد نے فرمایا اس فاسق کے بارے میں جو نجاستِ ماء کی خبر دے رہا ہے کہ سامع اپنی رائے کو حکم بنائے، پس اگر اس کے دل میں یہ بات واقع ہوئی کہ فاسق سچا ہے تو تیمم کرے گا بغیر پانی کو بہائے ہوئے، پس اگر اس نے پانی بہا دیا اور تیمم کیا تو یہ تیمم کے لئے زیادہ احتیاط کی بات ہے۔

اور کافر، بچہ اور معتوہ کی خبر کے بارے میں جب کہ سامع کے دل میں ان کا سچا ہونا واقع ہو نجاستِ ماء کے سلسلہ میں تو وضو کرے اور تیمم نہ کرے، پس اگر وہ پانی کو گرا دے پھر تیمم کرے تو یہ افضل ہے۔

تشریح:- مستور کا حکم بیان کرنے کے بعد فاسق کا حکم بیان کر رہے ہیں، امام محمد کہتے ہیں کہ کسی آدمی کے پاس صرف ایک برتن پانی ہے اور نماز کا وقت تنگ ہو رہا ہے، اب ایک فاسق آدمی آکر خبر دیتا ہے کہ یہ پانی ناپاک ہے، تو یہ

آدمی جس کو وضو کر کے نماز پڑھنی ہے وہ اپنی رائے کو فیصل بنائے، تحری کرے، تحری کے بعد اس کے دل میں یہ بات آئی کہ یہ خبر دینے والا سچا ہے، واقعی پانی ناپاک ہے، تو اس کو تیمم کرنا جائز ہے، اور پانی کو گرانے کی بھی ضرورت نہیں ہے، اور پانی کے ہوتے ہوئے بھی یہ شخص پانی نہ پانے والا سمجھا جائے گا، اور اگر وہ پانی کو گرا دے اور تیمم کرے تو اور زیادہ احتیاط کی بات ہے کیونکہ اس صورت میں یہ شخص حقیقتاً پانی کو نہ پانے والا شمار ہوگا، مگر یہ بات یاد رکھیں کہ تحری کے بعد تیمم کا وجوب، اور اس پانی سے وضو کرنا جائز نہ ہونا، فاسق کی خبر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ تحری کرنے والے کے ظن غالب کی وجہ سے ہے، اس کے دل کے فیصلہ کی وجہ سے ہے، اگر فاسق کی خبر پر ہوتا تو تحری واجب ہی نہ ہوتی۔

اور اگر نجاستِ ماء کی خبر کافر، یا بچہ یا معتوہ دے رہا ہے، اور تحری کے بعد اس کے دل میں یہ بات آئی کہ یہ تینوں سچی خبر دے رہے ہیں، تو بھی یہ پانی ناپاک نہ سمجھا جائے گا، اس سے وضو کرے گا، تیمم کی اجازت نہ ہوگی، کیونکہ ان تینوں کی خبر شرعاً معتبر نہیں ہے لیکن اگر اس نے پانی بہا دیا، پھر تیمم کیا تو یہ افضل ہے، کیوں کہ ان کی خبر اگرچہ معتبر نہیں ہے، مگر یہ احتمال ضرور ہے کہ وہ اپنی خبر میں سچے ہوں، اور پانی واقعی ناپاک ہو، مگر جب پانی بہا دیا تو اب یہ شخص حقیقتاً پانی نہ پانے والا ہو گیا، لہذا بلا تردد تیمم جائز ہوگا۔

وَفِي الْمَعَامَلَاتِ الَّتِي تَنْفُكُ عَنْ مَعْنَى الْإِلْزَامِ كَالْوَكَالَاتِ وَالْمُضَارَبَاتِ
وَالْإِذْنِ فِي النِّجَارَةِ يُعْتَبَرُ خَبَرُ كُلِّ مُمَيِّزٍ لِعُمُومِ الضَّرُورَةِ الدَّاعِيَةِ إِلَى سُقُوطِ
سَائِرِ الشَّرَاطِطِ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ قَلَمًا يَجِدُ الْمُسْتَجْمَعَ لِنَتِكَ الشَّرَاطِطِ يَبْعَثُهُ إِلَى
وَكَيْلِهِ أَوْ غَلَامِهِ وَلَا دَلِيلَ مَعَ السَّمَاعِ يَعْمَلُ بِهِ سِوَى هَذَا الْخَبَرِ وَلَآنَ اعْتَبَارُ هَذِهِ
الشَّرَاطِطِ لِيَتَرَخَّصَ جِهَةُ الصِّدْقِ فِي الْخَبَرِ فَيَصْلَحَ أَنْ يَكُونَ مُلْزَمًا وَذَلِكَ
فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ اللَّزُومُ فَشَرَطْنَا هَا فِي أُمُورِ الدِّينِ دُونَ مَا لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ اللَّزُومُ مِنْ
الْمَعَامَلَاتِ۔

ترجمہ:- اور ان معاملات میں جو الزام کے معنی سے جدا ہوتے ہیں، جیسے وکالیتیں، مضاربیتیں، اور تجارت کی اجازت (ان سب میں) ہر تمیز رکھنے والے کی خبر معتبر ہوگی، اس ضرورت کے عام ہونے کی وجہ سے جو تقاضا کرتی ہے تمام شرائط کے ساقط ہونے کا، اس لئے کہ انسان بہت کم پاتا ہے ایسے شخص کو جو ان شرائط کا جامع ہو، جس کو وہ اپنے وکیل یا غلام کی جانب بھیجے، اور سامع کے پاس کوئی دلیل بھی نہیں ہے جس پر وہ عمل کرے علاوہ اس خبر کے، اور اس لئے کہ ان شرائط کا اعتبار اس لئے ہے تاکہ خبر میں صدق کی جہت راجح ہو جائے پس وہ صلاحیت رکھے ملزم ہونے

کی، اور یہ (اعتبار شرائط) اس خبر میں ہے جس کے ساتھ لزوم متعلق ہوتا ہے تو ہم نے ان شرائط کی شرط لگا دی امور دین میں، نہ کہ ان معاملات میں جن کے ساتھ لزوم متعلق نہیں ہوتا ہے۔

تشریح:- معاملات تین طرح کے ہیں، (۱) ایک وہ جن میں الزام محض ہوتا ہے، یعنی کسی پر کسی حق کو ثابت کرنے کی خبر دینا جیسے یہ خبر دینا کہ فلاں کا فلاں پر دین ہے، یا فلاں نے چوری کی ہے، اس قسم کی خبر میں عدد اور عدالت دونوں ضروری ہیں، یعنی دو گواہ ہوں اور عادل ہوں، (۲) وہ معاملات جن میں من وجہ الزام ہوتا ہے جیسے وکیل کو معزول کرنے کی یا غلام کو تجارت سے روکنے کی خبر دینا تو ان میں من وجہ الزام ہے، اور من وجہ نہیں ہے، اس اعتبار سے تو الزام علی الغیر نہیں ہے کہ مؤکل نے وکیل کو معزول کر کے اور مولیٰ نے عبد ماذون پر حجر کر کے اپنے حق میں تصرف کیا ہے، نہ کہ غیر کے حق میں، مگر اس اعتبار سے الزام علی الغیر ہے، کہ اب وکیل اور عبد ماذون عزل و حجر کے بعد جو تصرف کریں گے، اس کے ذمہ دار یہ خود ہوں گے، مثلاً بیع کی تو اس کے ثمن کے اور نفع و نقصان کے یہ خود ذمہ دار ہوں گے، اس لحاظ سے الزام علی الغیر ہے، اسی وجہ سے ان میں الزام اور عدم الزام دونوں جہتیں ہیں تو شہادت کی دو شرطوں یعنی عدد یا عدالت میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے، یا تو دو گواہ ہوں یا ایک ہو تو عادل ہو، (۳) تیسرے وہ معاملات جن میں الزام کے معنی بالکل نہیں ہوتے جیسے وکالت، کسی نے کسی سے کہا کہ فلاں نے تجھے وکیل بنایا ہے اور مضارب بت، جیسے کسی نے کسی کہا کہ فلاں نے تجھے مضارب بنایا ہے اور اذن فی التجارة مثلاً کسی نے غلام سے کہا کہ تجھے تیرے آقا نے تجارت کی اجازت دی ہے تو اس خبر سے مخاطب پر کوئی چیز لازم نہیں ہوتی ہے، کیوں کہ مخاطب کو اختیار ہے کہ وہ اس خبر کو قبول کرے یا نہ کرے اس تیسری قسم کے معاملات میں ہر تمیز و شعور رکھنے والے کی خبر معتبر ہوگی، چاہے وہ عادل ہو یا نہ ہو، بچہ ہو یا بالغ، مسلمان ہو یا کافر، سب کی خبر قبول کی جائیگی، اس کی دو دلیلیں ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ اس میں ضرورت عام ہے جو تمام شرائط کے ساقط ہونے کا تقاضا کرتی ہے کیوں کہ آدمی کو عام طور پر ضرورت پڑتی ہے کہ وکالت یا مضارب بت یا اذن فی التجارة کی خبر لے کر کسی کو بھیجے، اب اگر اس میں وہ شرائط لگائی جائیں گی تو لوگ حرج میں پڑینگے، کیوں کہ بروقت ایسا آدمی ملنا مشکل ہے جو تمام شرائط کا جامع ہو، اور جس کے پاس خبر پہنچی ہے اس کے پاس بھی عمل کے لئے اس خبر کے علاوہ کوئی دلیل بھی نہیں ہے، اگر یہ شرطیں لگائی جائیں گی تو بہت سارے کام معطل جائینگے، لہذا عمومی ضرورت کی وجہ سے ہر عقل و شعور رکھنے والے کی خبر مانی جائے گی۔

دوسری دلیل ہے کہ خبر دینے والے میں مذکورہ شرائط کا اعتبار صرف اس لئے کیا گیا ہے تاکہ خبر میں سچائی کی جہت راجح ہو اور خبر ملزم بنے یعنی سامع پر ایک چیز لازم کرے، لہذا جن خبروں میں لزوم ہوتا ہے جیسے امور

دین تو وہاں یہ شرطیں ضروری ہیں اور جن معاملات میں لزوم نہیں ہوتا وہاں یہ شرطیں ضروری نہیں ہیں، جیسے وکالت، مضاربت وغیرہ ان امور سے لزوم متعلق نہیں ہوتا، لہذا ان میں ان شرائط کی ضرورت نہیں ہے۔

وَأَمَّا أُعْتَبِرَ خَبَرُ الْفَاسِقِ فِي حِلِّ الطَّعَامِ وَحُزْمَتِهِ وَطَهَارَةِ الْمَاءِ وَنَجَاسَتِهِ إِذَا تَأَيَّدَ بِأَكْبَرِ الرَّأْيِ لِأَنَّ ذَلِكَ أَمْرٌ خَاصٌّ لَا يَسْتَقِيمُ تَلَقُّيهِ مِنْ جِهَةِ الْعَدُولِ فَوَجَبَ التَّحَرِّيُّ فِي خَبَرِهِ لِلضَّرُورَةِ وَكَوْنِهِ مَعَ الْفُسْقِ أَهْلًا لِلشَّهَادَةِ وَانْتِفَاءُ التُّهْمَةِ حَيْثُ يَلْزُمُهُ بِخَبَرِهِ مَا يَلْزُمُ غَيْرِهِ إِلَّا أَنَّ هَذِهِ الضَّرُورَةُ غَيْرُ لَازِمَةٍ لِأَنَّ الْعَمَلَ بِالْأَصْلِ مُمَكِّنٌ وَهُوَ أَنَّ الْمَاءَ طَاهِرٌ فِي الْأَصْلِ فَلَمْ يُجْعَلِ الْفُسْقُ هَذَرًا وَلَا ضَرُورَةً فِي الْمَصْبُورِ إِلَى رِوَايَتِهِ فِي أُمُورِ الدِّينِ أَصْلًا لِأَنَّ فِي الْعَدُولِ مِنَ الرُّوَاةِ كَثْرَةً وَبِهِمْ غُنْيَةٌ فَلَا يُصَاحَرُ إِلَيْهِ بِالتَّحَرِّيِّ۔

ترجمہ:- اور اعتبار کیا جائے گا فاسق کی خبر کا کھانے کے حلال اور اس کے حرام ہونے میں، پانی کی نجاست اور اس کی طہارت میں جب کہ وہ مؤید ہو ظن غالب سے، اس لئے کہ یہ ایک خاص معاملہ ہے جس کا حاصل کرنا عادل لوگوں سے ممکن نہ ہوگا، پس فاسق کی خبر میں تحری واجب ہوگی ضرورت کی وجہ سے، اور فاسق کے شہادت کا اہل ہونے کی وجہ سے فسق کے باوجود، اور تہمت نہ ہونے کی وجہ سے اس لیے کہ فاسق پر لازم ہوگی اس کی خبر سے وہ چیز جو لازم ہوگی اس کے علاوہ پر، مگر یہ کہ یہ ضرورت لازم نہیں ہے، اس لئے کہ اصل پر عمل ممکن ہے اور وہ اصل یہ ہے کہ پانی پاک ہے اصل خلقت میں، پس فسق کو رائیگاں (بیکار) نہیں قرار دیا گیا، اور کوئی ضرورت نہیں ہے بالکل فاسق کی روایت کی طرف رجوع کرنے میں امور دین میں، اس لئے کہ عادل رواۃ کی کثرت ہے اور عادل رواۃ کی وجہ سے فاسقوں سے بے نیازی ہے، تو فاسق کی خبر کی طرف تحری کے ذریعہ رجوع نہیں کیا جائے گا۔

تشریح:- ایک اعتراض کا جواب ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے یہ اصول بیان کیا کہ دینی امور میں لزوم ہوتا ہے لہذا ہر آدمی کی خبر معتبر نہ ہوگی، بلکہ راوی میں چاروں شرطیں (اسلام، عدالت، عقل کامل، ضبط) ضروری ہوں گی، جب کہ آپ کھانے کے حلال و حرام ہونے اور پانی کے پاک و ناپاک ہونے میں فاسق کی خبر کا بھی اعتبار کرتے ہیں، حالانکہ حلت و حرمت، طہارت و نجاست دینی امر ہے، اور فاسق میں عدالت کی شرط نہیں پائی جا رہی ہے، لہذا فاسق کی خبر معتبر نہ ہونی چاہیے، آپ اپنے اصول کے خلاف کر رہے ہیں۔

اس کا جواب دیتے ہیں کہ ہم حلت و حرمت اور طہارت و نجاست میں فاسق کی خبر کا اعتبار اس وقت کرتے ہیں

جب سامع کو ظن غالب بھی ہو کہ فاسق کی خبر صحیح ہے، صرف اس کی خبر پر فیصلہ نہیں کرتے، — اور روایت حدیث میں فاسق کی خبر بالکل معتبر نہیں ہے، چاہے سامع کو تحری سے ظن غالب حاصل ہو جائے — دونوں میں فرق یہ ہے کہ کھانے کا حلال و حرام ہونا، پانی کا پاک و ناپاک ہونا ایک خاص امر ہے یہ عموماً بازاروں، جنگلوں اور ایسی جگہوں پر پیش آتا ہے جہاں عام طور پر فاسق ہوتے ہیں، اور وہی اس سے واقف ہوتے ہیں، لہذا اس ضرورت کی وجہ سے فاسق کی خبر تحری کے ساتھ مان لی — اور یہ ضرورت روایت حدیث میں نہیں ہے اور ضرورت کے علاوہ فاسق باوجود فسق کے شہادت کا اہل ہے، نیز یہاں تہمت کذب بھی نہیں ہے کہ فاسق اپنے کسی فائدے کے لئے جھوٹ بول رہا ہے کیونکہ اس کی خبر سے جو چیز دوسروں پر لازم ہوگی وہ خود اس پر بھی لازم ہوگی، یعنی کھانے کو حرام کہا تو جیسے دوسرے نہ کھائیں گے، یہ خود بھی نہ کھا سکے گا، الغرض فاسق پر تہمت بھی نہیں ہے لہذا اس کی خبر کو تحری کی شرط کے ساتھ تسلیم کر لیا جائے گا۔

الان هذه الضرورة: — ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ جب ضرورت کے پیش نظر آپ نے فاسق کی خبر کو تسلیم کر لیا (کہ حلت و حرمت وغیرہ کی تحقیق عادل لوگوں سے ممکن نہیں ہے، فاسق ہی بتا سکتا ہے)، تو پھر تحری کی کیا ضرورت ہے، بغیر تحری کے فاسق کی خبر مان لینی چاہئے۔

اس کا جواب دے رہے ہیں کہ بلاشبہ ضرورت تو موجود ہے مگر یہ ضرورت لازم نہیں ہے کہ اس کی خبر کے بغیر کام ہی نہ چلے، بلکہ اس کی خبر کے بغیر اصل پر عمل ممکن ہے، اور پانی اصل کے اعتبار سے پاک ہے، اسی طرح کھانا بھی اصل کے اعتبار سے پاک ہے، جب کھانے اور پانی میں شبہ پیدا ہو کہ حلال ہے یا حرام، پاک ہے یا ناپاک؟ اور کوئی بتانے والا نہ ہو تو اس کو حلال و پاک سمجھا جائے گا، کیونکہ اشیاء میں اصل حلت و طہارت ہے، اور حرمت و نجاست تو وصف عارض ہے، بعد میں اس پر پیش آتا ہے، بہر حال جب ضرورت غیر لازم ہے تو فاسق کی خبر کو مکمل طور پر لیں گے بھی نہیں کہ تحری کی ضرورت ہی نہ رہے اور نہ بالکل یہ نظر انداز کیا جائے گا بلکہ تھوڑا بہت اس کا اعتبار کریں گے، اسی لئے اس کے ساتھ تحری کو ملا دیا کہ جب ظن غالب سے اس کی خبر کی تائید ہو جائے تو خبر معتبر ہوگی۔

ولا ضرورة في المصير: — سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب فاسق کی خبر تحری کے ساتھ آپ نے تسلیم کر لی تو پھر روایت حدیث میں بھی اس کی خبر تحری کے ساتھ قبول کر لینی چاہیے۔

اس کا جواب دیتے ہیں کہ روایت حدیث میں عادل بہت کثرت سے مل جاتے ہیں، اس لئے دینی امور میں فاسق سے بے نیازی ہو جاتی ہے، لہذا دینی امور یعنی روایت حدیث میں فاسق کی خبر تحری کے ساتھ بھی معتبر نہ ہوگی، برخلاف کھانے کی حلت و حرمت اور پانی کی نجاست و طہارت کے کہ یہاں عام طور پر واسطہ فاسقوں سے ہی پڑتا

ہے، انہی سے تحقیق ہو سکتی ہے، اس لئے فاسق کی خبر تحریر کے ساتھ معتبر مانی گئی، اور روایت حدیث میں یہ ضرورت بالکل نہیں ہے، لہذا روایت حدیث میں فاسق کی خبر تحریر کے ساتھ بھی معتبر نہ ہوگی۔

وَأَمَّا صَاحِبُ الْهَوَىٰ فَالْمَذْهَبُ الْمُخْتَارُ أَنَّهُ لَا تُقْبَلُ رِوَايَةُ مَنْ اِنْتَحَلَ الْهَوَىٰ
وَدَعَا النَّاسَ إِلَيْهِ لِأَنَّ الْمُحَاجَّةَ وَالذَّعْوَةَ إِلَى الْهَوَىٰ سَبَبٌ دَاعٍ إِلَى النَّقُولِ فَلَا
يُؤْتَمَنُ عَلَى حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔

ترجمہ:- اور بہر حال نفسانی خواہش والا تو مذہب مختار یہ ہے کہ اس شخص کی روایت قبول نہیں کی جائے گی جس نے خواہشات نفسانی کو دین بنالیا ہو، اور لوگوں کو اس کی جانب دعوت دیتا ہو، اس لئے کہ اس کا حجت پکڑنا اور خواہشات کی طرف دعوت دینا ایسا سبب ہے جو داعی ہے بات کو گھڑنے کی طرف، تو اس پر اعتماد نہیں کیا جائے گا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کے بارے میں۔

تشریح:- جو شخص خواہش نفس کا پجاری ہو، اور اہل حق کے عقائد سے ہٹ کر خواہشات نفسانی کو اپنا دین و مذہب بنالیا ہو، اور لوگوں کو اپنے مذہب کی دعوت و ترغیب بھی دیتا ہو اور اپنے دین و مذہب کی حقانیت پر حجت بازی کرتا ہو، ایسا آدمی اگر حدیث روایت کرے تو مذہب مختار یہ ہے کہ اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی جیسے غالی روافض، قادیانی وغیرہ کیونکہ ان کا اپنے دین کو حق سمجھنا اور اہل حق کے ساتھ بحث و مباحثہ کرنا، یہ ان کو حدیثیں گھڑنے تک پہنچائے گا، تو ایسے لوگوں پر حدیث رسول کے بارے میں کیسے اعتماد کیا جاسکتا ہے۔

فائدہ:- اہل ہوی و دوطرح کے ہیں، بعض وہ ہیں جن کے عقائد کفر تک پہنچ چکے ہیں، جیسے غالی روافض، فرقہ مجسمہ، قادیانی، ان کے بارے میں بعض اہل اصول کہتے ہیں کہ ان کی روایت و شہادت سب مقبول ہیں کیونکہ یہ اہل قبلہ ہیں اور اپنے آپ کو مسلمان سمجھتے ہیں، لیکن محققین علماء اس پر متفق ہیں کہ یہ کافر ہیں، ان کی روایت و شہادت سب ناقابل قبول ہیں۔

دوسرے وہ جن کے عقائد کفر تک نہ پہنچے ہوں، تو ان کے بارے میں علماء کی ایک جماعت کہتی ہے کہ ان کی روایت و شہادت سب مردود ہیں، کیونکہ یہ فاسق ہیں جن کو جھوٹ اور گناہوں کی پروا نہیں ہے، مگر جمہور کا مسلک یہ ہے کہ شہادت تو قبول ہوگی مگر روایت میں بعض کے نزدیک مطلقاً قبول ہے، اور بعض علماء جن میں صاحب حسامی بھی ہے کہ اگر وہ متعصب ہے اور اس نے اپنی خواہشات کو دین و مذہب بنالیا ہے اور لوگوں کو کھلے عام اس کی دعوت بھی دے رہا ہے تو اس کی خبر معتبر نہ ہوگی۔

وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ حَبَرَ الْوَاحِدِ حُجَّةٌ قُلْنَا إِنْ كَانَ الزَّائِي مَعْرُوفًا بِالْفِقْهِ وَالتَّقَدُّمِ فِي
الْاجْتِهَادِ كَالْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ وَالْعَبَادِلَةِ الثَّلَاثَةِ وَزَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ وَمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ
وَأَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ وَعَائِشَةَ رِضْوَانَ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ وَغَيْرِهِمْ مِمَّنْ
اشْتَهَرَ بِالْفِقْهِ وَالنَّظَرِ كَانَ حَدِيثُهُمْ حُجَّةً يُتْرَكُ بِهِ الْقِيَاسُ وَإِنْ كَانَ الزَّائِي
مَعْرُوفًا بِالْعَدَالَةِ وَالْحِفْظِ وَالضَّبْطِ دُونَ الْفِقْهِ مِثْلُ أَبِي هُرَيْرَةَ وَأَنَسِ بْنِ
مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فَإِنْ وَافَقَ حَدِيثُهُ الْقِيَاسَ عَمِلَ بِهِ وَإِنْ خَالَفَهُ لَمْ يُتْرَكْ إِلَّا
لِلضَّرُورَةِ وَأَنَسِدَادِ بَابِ الزَّائِي وَذَلِكَ مِثْلُ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي الْمَصْرَاقِ -

ترجمہ:- اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ خبر واحد حجت ہے تو ہم کہیں گے کہ اگر راوی معروف ہو فقہ کے ساتھ اور
اجتہاد میں تقدم حاصل ہونے کے ساتھ جیسے خلفاء راشدین اور تینوں عبد اللہ، اور زید بن ثابت اور معاذ بن جبل اور ابو
موسیٰ اشعری اور عائشہ رضوان اللہ علیہم اجمعین، اور ان کے علاوہ ان لوگوں میں سے جو فقہ و نظر کے ساتھ مشہور ہیں، تو
ان کی حدیث حجت ہوگی جس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

اور اگر راوی عدالت، حفظ اور ضبط کے ساتھ معروف ہو نہ کہ فقہ کے ساتھ جیسے ابو ہریرہ، اور انس بن مالک پس
اگر ان کی حدیث قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا اور اگر قیاس کے خلاف ہو تو ترک نہیں کیا جائے گا مگر ضرورت
کی وجہ سے اور رائے و قیاس کے دروازے کے بند ہونے کی وجہ سے اور وہ جیسے ابو ہریرہ کی حدیث ہے مَصْرَاقِ کے
سلسلہ میں۔

تشریح:- مصنف روایت پر کلام سے فارغ ہو کر اب راوی پر گفتگو کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ راوی یا تو
معروف ہو گا یا مجہول، اگر معروف ہے تو اس کی دو قسمیں ہیں، معروف بالفقہ ہے یا معروف بالعدالت ہے، اور اگر
مجہول ہے تو اس کی پانچ قسمیں ہیں، مصنف اس کو آگے بیان کر رہے ہیں بہر حال پہلی قسم یعنی راوی (صحابی) اگر فقہ
میں مشہور ہو اور اجتہاد کی وجہ سے اس کو دوسرے صحابہ پر فوقیت حاصل ہو اور ان کے علاوہ جو فقہ اور نظر و فکر میں مشہور
ہو گئے ہوں جیسے خلفاء راشدین، تینوں عبد اللہ، عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن مسعود، عبد اللہ بن عباس، بعض کے نزدیک
عبد اللہ بن مسعود کی جگہ عبد اللہ بن زبیر ہیں، بعض کہتے ہیں کہ عبد اللہ چار ہیں، عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن زبیر، عبد اللہ
بن عباس اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص، رضوان اللہ علیہم اجمعین، اسی طرح زید بن ثابت، ابو موسیٰ اشعری، معاذ بن
جبل اور حضرت عائشہ رضوان اللہ علیہم اجمعین یہ تمام صحابہ فقہ میں بھی معروف ہیں اور اجتہاد میں بھی سب پر فائق

ہیں، — اور ان کے علاوہ جو نظر و فکر اور فقہ میں مشہور ہو گئے جیسے ابی بن کعب، ابودرداء ان کا بھی فقہائے صحابہ میں شمار ہے، یہ حضرات اگر خبر واحد روایت کریں، اور ان کی خبر واحد قیاس کے خلاف ہو تو قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ مطلق خبر واحد جب قیاس کے خلاف ہو تو خبر واحد کو چھوڑ دیا جائے گا، اور قیاس پر عمل کیا جائے گا۔ — جیسے مرفوع حدیث ہے **مَنْ غَسَلَ الْمِيْتَ فَلْيَغْتَسِلْ وَمَنْ حَمَلَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ** — جس نے میت کو غسل دیا وہ خود بھی غسل کرے اور جس نے میت کو اٹھایا وہ وضو کرے — یہ حدیث قیاس کے خلاف ہے، کیونکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ میت کو غسل دینے سے غسل واجب نہ ہو، اور نہ جنازہ اٹھانے سے وضو واجب ہوگا، کیونکہ اس میں حدث اکبر یا حدث اصغر نہیں پایا جا رہا ہے جو غسل یا وضو کو واجب کرے — اس جگہ سب کے نزدیک قیاس پر عمل ہے، — امام مالک کہتے ہیں کہ دیکھو خبر واحد قیاس کے خلاف تھی، اس لئے خبر واحد کو چھوڑ دیا — لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہاں خبر واحد کو اس لئے چھوڑ دیا گیا کہ اس کے راوی ابو ہریرہ معروف بالفقہ والا اجتہاد نہیں ہے ایسا نہیں ہے کہ مطلق خبر واحد کو جو مخالف للقیاس ہو، اس کو چھوڑ دیں گے، بلکہ اگر راوی معروف بالفقہ والا اجتہاد ہو تو اس کی خبر واحد حجت کی، اگرچہ قیاس کے خلاف ہو۔

امام مالکؒ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ خبر واحد میں کئی شبہات ہیں، یہ بھی احتمال ہے کہ راوی کو سہو ہو گیا ہو، یہ بھی احتمال ہے کہ راوی نے کذب بیانی کی ہو، یہ بھی احتمال ہے کہ حدیث سرے سے ثابت ہی نہ ہو — اور قیاس میں صرف ایک ہی شبہ ہے کہ ہو سکتا ہے مجتہد نے خطا کی ہو، تو جس میں زیادہ شبہات ہوں اس کو مراد لینے کے بجائے جس میں ایک شبہ ہو اس کو مراد لینا اولیٰ ہے، لہذا خبر واحد کے مقابلہ میں قیاس کو مراد لینا اولیٰ ہوگا، — ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہوگا کہ خبر واحد کی اصل میں کوئی شبہ نہیں ہے، کیونکہ یہ بات یقینی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے، البتہ اس خبر کے طریق وصول میں یعنی اس خبر کے ہم تک پہنچنے میں شبہ ہے، اور قیاس کی تو اصل ہی شبہ و احتمال پر ہے، کیونکہ مجتہد نے جس وصف کو علت بنایا ہے، اس میں ہی شبہ و احتمال ہے کہ یہ وصف علت ہے یا اور کوئی وصف علت ہے، لہذا جس کی اصل (بنیاد) محتمل ہو، اس کے مقابلہ میں جس کی اصل (بنیاد) یقینی ہو وہ زیادہ قوی ہے پس خبر واحد قیاس سے اولیٰ ہوگا۔

وان كان الراوى: — اور دوسری قسم یعنی اگر راوی عدالت، حفظ اور ضبط میں معروف ہو، فقہ میں معروف نہ ہو جیسے حضرت ابو ہریرہ، حضرت انس بن مالک تو ایسے راوی کی خبر واحد اگر قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا، ظاہر ہے کہ اس صورت میں قیاس پر بھی عمل ہوگا، اور اگر خبر واحد قیاس کے خلاف ہو تو خبر کو ضرورت کی وجہ سے چھوڑ دیا جائے گا اور قیاس پر عمل کیا جائے گا، عبارت میں **انسداد باب الراى ضرورة** کا عطف تفسیری ہے،

اور ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ غیر فقیہ راوی کی حدیث اگر قیاس کے مخالف ہو اور اس وقت بھی حدیث پر ہی عمل کیا گیا تو قیاس کا دروازہ بالکل بند ہو جائے گا، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ”فاعتبروا یا اولی الابصار“ کے ذریعہ قیاس کا حکم فرمایا ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ چونکہ راوی غیر فقیہ ہے تو احتمال ہے کہ اس نے روایت بالمعنی کی ہو، کیونکہ صحابہ میں روایت بالمعنی کا طریقہ رائج تھا، قوی امکان ہے کہ راوی نے غیر فقیہ ہونے کی وجہ سے آپ ﷺ کا مقصد نہ سمجھا ہو، غلطی کی ہو، روایت بالمعنی کر دی ہو، لہذا قیاس کے خلاف ہونے کی صورت میں غیر فقیہ راوی کی روایت ترک کر دی جائے گی۔

وذلك مثل حدیث ابی ہریرہ:- غیر فقیہ راوی کی روایت جو قیاس کے مخالف ہو اس کی مثال ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث مُضَرَّاة ہے، وہ حدیث ہے **ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لاتصر والابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخیر النظرین بعد ان یجلبها ان رضیها امسکها وان سخطها ردھا وصاعاً من تمر، (مسلم)**

رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ تم اونٹوں اور بکریوں کے تھنوں میں دودھ جمع نہ کرو، پس جس نے اس جانور کو خریدنا تصریہ کے بعد، تو اس کو دوہنے کے بعد مشتری کو اختیار ہے، پسند ہو تو رکھ لے اور ناپسند کرے تو وہ جانور واپس لوٹا دے اور ایک صاع کھجور بھی دیدے۔

تصریہ کہتے ہیں جانور کے تھنوں میں دودھ جمع کرنا، تاکہ اس کے تھن بھرے ہوئے ہوں اور اس کی قیمت اچھی ملے، یہ مشتری کے ساتھ دھوکہ ہے، اس لئے مشتری کو اختیار ہے، چاہے تو رکھ لے چاہے تو واپس کرے اور جو دودھ دوہا ہے اس کے بدلہ ایک صاع کھجور دیدے — یہ حدیث ہر طرح سے قیاس کے مخالف ہے، کیونکہ کسی نقصان کی تلافی کے لئے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ذوات الامثال میں مثل سے ضمان ہو، اور ذوات القیم میں قیمت سے ضمان ہو، اور یہاں ہر حال میں ایک صاع کھجور واجب ہے، جو دودھ کا نہ مثل صوری ہے نہ معنوی یعنی قیمت، ایک صاع کھجور کو قیمت بھی نہیں کہہ سکتے، کیونکہ اگر قیمت ہے تو دودھ کے برابر ہونی چاہیے، اور یہاں چاہے جتنا بھی دودھ نکالا ہو، ایک صاع تمر واجب ہے، بہر حال یہ حدیث قیاس کے بالکل مخالف ہے، لہذا حدیث کو چھوڑ دیں گے اور بیع منعقد ہو جائے گی اور مشتری کو بیع فسخ کرنے کا اختیار نہ ہوگا، کیونکہ بیع کو واپس کرنے کا اختیار صرف اسی صورت میں ہوتا ہے جب بیع میں عیب ہو اور یہاں بیع صحیح سالم ہے، صرف اس کے ثمرہ (دودھ) میں کمی ہوئی ہے، اور ثمرہ کے معدوم ہونے سے بیع معدوم نہیں ہوتی تو ثمرہ میں کمی سے بدرجہ اولی بیع معدوم نہ ہوگی لہذا بیع کو واپس کرنے کا اختیار نہ ہوگا، امام صاحب کا

مسک یہی ہے۔

امام شافعی اور امام مالک فرماتے ہیں کہ تصریح عیب ہے لہذا حدیث پر عمل کرتے ہوئے مشتری کو خیار عیب حاصل ہوگا، چاہے تو رکھ لے چاہے تو وہ جانور واپس کردے اور بیع فسخ کر دے اور ایک صاع ترمیدے۔

وَإِنْ كَانَ الزَّائِرُ مَجْهُولًا لَا يَعْرِفُ إِلَّا بِحَدِيثٍ رَوَاهُ أَوْ بِحَدِيثَيْنِ مِثْلٍ وَابْصَةِ بْنِ مَعْبُدٍ وَسَلَمَةَ بْنِ الْمُحَبِّقِ فَإِنْ رَوَى عَنْهُ السَّلَفُ وَشَهِدُوا بِصِحَّتِهِ أَوْ سَكَتُوا عَنِ الطَّعْنِ صَارَ حَدِيثُهُ مِثْلَ حَدِيثِ الْمَعْرُوفِ وَإِنْ اُخْتَلَفَ فِيهِ مَعَ نَقْلِ الثِّقَاتِ عَنْهُ فَكَذَلِكَ عِنْدَنَا وَإِنْ لَمْ يَظْهَرْ مِنَ السَّلَفِ إِلَّا الرَّدُّ لَمْ يَقْبَلْ حَدِيثُهُ وَصَارَ مُسْتَنَكِرًا وَإِنْ كَانَ لَمْ يَظْهَرْ حَدِيثُهُ فِي السَّلَفِ وَلَمْ يُقَابَلْ بِرَدٍّ وَلَا قَبُولٍ لَمْ يَجِبِ الْعَمَلُ بِهِ لَكِنَّ الْعَمَلَ بِهِ جَائِزٌ لِأَنَّ الْعَدَالََةَ أَصْلٌ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ حَتَّى أَنْ رِوَايَةً مِثْلَ هَذَا الْمَجْهُولِ فِي زَمَانِنَا لَا يَحِلُّ الْعَمَلُ بِهِ لِظُهُورِ الْفُسْقِ۔

ترجمہ:- اور اگر راوی مجہول ہے نہیں جانا جاتا ہے مگر ایک حدیث کے ساتھ جس کو اس نے روایت کیا ہے یا دو حدیثوں کے ساتھ جیسے وابصہ بن معبد اور سلمہ بن محبت، پس اگر اس سے سلف نے روایت کی ہو اور اس کی صحت کی شہادت دی ہو یا طعن سے سکوت کیا ہو، تو اس کی حدیث معروف کی حدیث کی طرح ہوگی، اور اگر اس میں اختلاف کیا گیا اس سے ثقات کے نقل کرنے کے ساتھ تو ایسا ہی ہے ہمارے نزدیک، اور اگر نہ ظاہر ہو سلف سے مگر تو اس کی حدیث قبول نہیں کی جائے گی اور وہ مستنکر ہوگی، اور اگر اس کی حدیث سلف میں ظاہر نہ ہوئی ہو اور نہ سامنا کیا ہو کسی نے نہ رد کے ساتھ، نہ قبول کے ساتھ تو اس پر عمل واجب نہیں ہے لیکن اس پر عمل جائز ہے، اس لئے کہ عدالت اصل ہے اس زمانے میں، یہاں تک کہ اُس مجہول راوی کے مثل کی روایت ہمارے زمانے میں حلال نہیں ہے اس پر عمل کرنا فسق کے ظاہر ہونے کی وجہ سے۔

تشریح:- اگر کوئی راوی مجہول ہو، مجہول النسب نہیں بلکہ روایت حدیث اور عدالت میں مجہول ہو، اس طرح کہ ایک دو حدیث کے علاوہ اس کی کوئی حدیث نہیں ہے، بس انہی ایک دو روایتوں سے وہ معروف ہے جیسے وابصہ بن معبد اور سلمہ بن محبت، تو اس کی پانچ قسمیں ہیں۔

(۱) پہلی قسم یہ ہے کہ اس مجہول راوی سے سلف یعنی ان حضرات صحابہ نے روایت کی ہو جو عدالت اور فقہ کے ساتھ معروف ہیں، اور اس کی حدیث کی صحت کی شہادت دی ہو۔

(۲) دوسری قسم یہ ہے کہ اس مجہول راوی کی روایت جب سلف کو پہنچی تو انہوں نے اس پر طعن نہ کیا ہو بلکہ سکوت کیا ہو، ان دونوں قسموں میں مجہول راوی کی روایت اس راوی کی روایت کی طرح قبول کی جائے گی جو عدالت، ضبط اور فقہ میں معروف ہے، اور اس کو قیاس پر مقدم کیا جائے گا۔

(۳) تیسری قسم یہ ہے کہ اس مجہول راوی کی حدیث میں سلف (صحابہ) نے اختلاف کیا ہو، بعض صحابہ نے قبول کیا ہو اور بعض نے اس کی حدیث کو رد کر دیا ہو، اس کے باوجود ائمہ ثقات نے اس کی حدیث کو نقل کیا ہو تو ہمارے نزدیک یہ حدیث معروف راوی کی حدیث کی طرح قابل قبول ہوگی، اور قیاس پر مقدم ہوگی — اس کی مثال عبد اللہ بن مسعود سے پوچھا گیا کہ ایک آدمی نے ایک عورت سے نکاح کیا اور اس کا مہر ذکر نہیں کیا اور نہ دخول کیا کہ اس سے پہلے ہی اس کا انتقال ہو گیا، تو اس عورت کے بارے میں کیا حکم ہے؟ تو ابن مسعود اس مسئلہ میں ایک مہینہ تک غور و فکر کرتے رہے، اور سائل مسلسل چکر لگا تا رہا، بالاخر ابن مسعود نے فرمایا کہ میں نے حضور ﷺ سے اس سلسلہ میں کچھ نہیں سنا ہے، اپنی رائے سے اجتہاد کرتا ہوں اگر درست ہو تو اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ہے اور اگر خطا ہو تو میری اور شیطان کی طرف سے ہے، میں اس عورت کے لئے مہر مثل سمجھتا ہوں، نہ اس سے کم نہ زیادہ، اور عدت بھی واجب ہے اور اس کے لئے میراث بھی ہوگی، یہ جواب سن کر معقل بن سنان کھڑے ہوئے اور کہا کہ ہمارے اندر ایک عورت ہے، ہلال بن مرہ کی بیوی بردع بنت واشق، حضور ﷺ نے اس کے لئے یہی فیصلہ کیا تھا، تو ابن مسعود اس موافقت سے اتنے خوش ہوئے کہ اس سے پہلے کبھی خوش نہیں ہوئے تھے — معقل بن سنان (جو مجہول راوی ہے) کی روایت کو ابن مسعود نے قبول کیا اور حضرت علی نے اس کو رد کر دیا اور قیاس پر عمل کرتے ہوئے کہا کہ اس عورت کے لئے میراث ہے، عدت بھی واجب ہے مگر مہر نہیں ہے، قیاس کی علت یہ ہے کہ معقود علیہ یعنی عورت کی ملک بضع دخول نہ کرنے کی وجہ سے صحیح سالم عورت کی طرف لوٹ آئی، اور مہر ملک بضع کے مقابلہ میں ہوتا ہے، لہذا یہ عورت مہر کی مستحق نہ ہوگی — یہ مسئلہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی آدمی بیوی کو قبل الدخول طلاق دیدے اور مہر طے نہ کیا ہو، تو وہ عورت مہر کی مستحق نہیں ہوتی، حضرت امام شافعی نے حضرت علی کے قیاس پر عمل کیا اور ہم نے اس حدیث پر عمل کیا، کیونکہ اس حدیث کو ثقہ راویوں نے روایت کیا ہے، قرن اول میں ابن مسعود، اور ان کے بعد علقمہ، مسروق اور حسن وغیرہ نیز یہ حدیث قیاس کے مطابق بھی ہے کیونکہ موت جس طرح مہرِ مُسْتَمٰی کو مؤکد کر دیتی ہے، ایسے ہی مہر مثل کو بھی مؤکد کر دیتی ہے، لہذا مہر مثل کی مستحق ہوگی۔

(۴) چوتھی قسم یہ ہے کہ اس مجہول راوی کی حدیث کو سلف نے رد کر دیا ہو، تو وہ حدیث قابل قبول نہ ہوگی، اس حدیث کو مُسْتَنْکَر کہا جائے گا، ایسی حدیث اگر قیاس کے مخالف ہو تو قابل عمل نہ ہوگی، کیونکہ جب صحابہ نے اس حدیث

کو رد کر دیا اور اس پر عمل نہیں کیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ راوی متہم بالکذب ہے، اور یہ حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے، ورنہ صحابہ اس کو قبول کرتے، اس چوتھی قسم میں موضوع کی بہ نسبت کذب کا احتمال کم ہوتا ہے — اس کی مثال حضرت فاطمہ بنت قیس (جو مجہول راویہ ہے) کی حدیث، انہوں نے کہا کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں میرے شوہر نے تین طلاق دی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”**لا سکنی لک ولا نفقة**“ مگر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس یہ حدیث پہنچی، تو آپ نے صحابہ کے مجمع میں فرمایا کہ ہم ایک عورت کی بات پر کتاب و سنت کو نہیں چھوڑیں گے، کیونکہ کتاب اللہ میں ہے، ”**لا تخرجوهن من بیوتھن**“ یعنی عدت و نفقہ ہوگا، صحابہ میں سے کسی نے نکیر نہیں کی، تو یہ اجماع دلیل بنا کہ حدیث فاطمہ مستنکر ہے، قیاس کے خلاف ہے، ہاں اگر چوتھی قسم میں حدیث قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل جائز ہوگا مگر یہ جواز قیاس کی وجہ سے ہوگا نہ کہ حدیث کی وجہ سے، حدیث تو قیاس کے لئے صرف مؤید ہوگی۔

(۵) پانچویں قسم یہ ہے کہ مجہول راوی کی حدیث سلف میں ظاہر نہ ہوئی ہو، اور نہ کسی نے اس کو قبول کیا ہو نہ رد کیا ہو، تو اس حدیث پر عمل واجب تو نہیں ہے البتہ اگر یہ حدیث قیاس کے مخالف نہ ہو تو عمل جائز ہے کیونکہ دور صحابہ میں عدالت اصل ہے، لہذا راوی کو عادل سمجھتے ہوئے اس پر عمل جائز ہوگا، اگر خیر القرون کے بعد کا راوی ایسا ہو تو حدیث پر عمل جائز بھی نہ ہوگا، کیونکہ بعد کے دور میں فسق و فجور غالب ہے

فَصَارَ الْمُتَوَاتِرُ يُوجِبُ عِلْمَ الْيَقِينِ وَالْمَشْهُورُ عِلْمَ الطَّمَانِينَةِ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ غَالِبُ الرَّأْيِ وَالْمُسْتَنَكَّرُ مِنْهُ يُفِيدُ الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا وَالْمُسْتَنَكَّرُ مِنْهُ فِي حَيْزِ الْجَوَازِ لِلْعَمَلِ بِهِ دُونَ الْوُجُوبِ۔

ترجمہ:- پس خبر متواتر واجب کرتی ہے علم یقین کو، اور مشہور علم طمانینت کو اور خبر واحد غالب رائے کو، اور خبر واحد میں مستنکر فائدہ دیتی ہے ظن کا، اور ظن حق میں سے کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا، اور خبر واحد میں مستنکر اس پر عمل کے لئے جواز کی جگہ میں ہے نہ کہ وجوب کی جگہ میں۔

تشریح:- مصنف مسند کی تمام اقسام کو بطور خلاصہ ذکر کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ خبر متواتر علم یقینی کو واجب کرتی ہے، علم یقینی اس کو کہتے ہیں جس میں جانب مخالف کا بالکل احتمال نہیں ہوتا، اس کے مقابل حدیث موضوع ہوتی ہے، جو کسی طرح سے بھی قابل حجت نہیں ہوتی، اور حدیث متواتر ہر حال میں حجت ہوتی ہے، خبر مشہور علم طمانینت کو واجب کرتی ہے، علم طمانینت اس کو کہتے ہیں جس میں جانب مخالف کا ہلکا سا احتمال ہوتا ہے، مشہور کے مقابل میں

مستنکر ہوتی ہے، اور خبر واحد غلبہ ظن کا فائدہ دیتی ہے، ظن کہتے ہیں جس میں ثبوت کی جہت راجح اور عدم ثبوت کی جہت مرجوح ہو۔۔۔ طمانینت اور ظن میں فرق یہ ہے کہ علم طمانینت میں عدم کی جہت بہت مرجوح ہوتی ہے، اور ظن میں عدم کی جہت طمانینت کے مقابلہ میں کم درجہ مرجوح ہوتی ہے، تو علم طمانینت ظن سے اقویٰ ہے، اور خبر واحد میں حدیث مستنکر ظن یعنی وہم کا فائدہ دیتی ہے، اور وہم حق میں کسی بھی چیز کا فائدہ نہیں دیتا، لہذا مستنکر پر عمل جائز نہیں ہے وہم اس کو کہتے ہیں جس میں عدم ثبوت راجح ہو، اور خبر واحد میں مستنکر جس کو سلف نے نہ قبول کیا ہو نہ رد کیا ہو، اس پر عمل جائز تو ہے واجب نہیں کیونکہ خبر مستترا ایسے علم کا فائدہ دیتی ہے جس میں ثبوت اور عدم ثبوت کی دونوں جہتیں برابر ہوتی ہیں، لہذا یہ جائز ہوگا واجب نہ ہوگا، یعنی اس پر عمل کرنا نہ کرنا دونوں جہتیں برابر ہیں،

وَيَسْقُطُ الْعَمَلُ بِالْحَدِيثِ إِذَا ظَهَرَ مُخَالَفَتُهُ قَوْلًا أَوْ عَمَلًا مِنَ الزَّوْاِئِ بَعْدَ
الرِّوَايَةِ أَوْ مِنْ غَيْرِهِ مِنْ أَئِمَّةِ الصَّحَابَةِ وَالْحَدِيثِ ظَاهِرٌ لَا يَحْتَمِلُ الْخِفَاءَ
عَلَيْهِمْ وَيَحْمَلُ عَلَى الْإِنْتِسَاخِ وَاخْتِلَافٍ فِيمَا إِذَا أَنْكَرَهُ الْمَرْوِيُّ عَنْهُ قَالَ
بَعْضُهُمْ يَسْقُطُ الْعَمَلُ بِهِ وَهُوَ الْأَشْبَهُ وَقَدْ قِيلَ إِنَّ هَذَا قَوْلُ أَبِي يُوسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ
خِلَافًا لِمُحَمَّدٍ وَهُوَ فَرَعٌ اخْتَلَفَ فِيهِمَا فِي شَاهِدَيْنِ شَهَدَا عَلَى الْقَاضِي بِقَضِيَّةٍ
وَهُوَ لَا يَذْكُرُهَا قَالَ أَبُو يُوسُفَ لَا تَقْبَلُ وَقَالَ مُحَمَّدٌ تَقْبَلُ۔

ترجمہ:- اور ساقط ہو جائے گا حدیث پر عمل کرنا جب کہ راوی کی مخالفت ظاہر ہو تو لا یا عملاً روایت کے بعد، یا راوی کے غیر کی طرف سے ائمہ حدیث میں سے، جب کہ حدیث ایسی ظاہر ہو جو ان پر مخفی ہونے کا احتمال نہ رکھتی ہو، اور محمول کیا جائے گا حدیث کو منسوخ ہونے پر۔

اور اختلاف کیا گیا ہے اس صورت میں جب کہ مروی عنہ (استاذ) حدیث کا انکار کر دے، بعض نے کہا ہے کہ اس پر عمل ساقط ہو جائے گا اور یہی حق کے زیادہ مشابہ ہے، اور کہا گیا ہے، کہ یہ امام ابو یوسف کا قول ہے، امام محمد کے خلاف، اور یہ اختلاف فرع ہے ان دونوں کے اختلاف کی ان دو گواہوں کے بارے میں جنہوں نے قاضی کے خلاف گواہی دی کسی فیصلہ میں، اور حال یہ ہے کہ قاضی کو وہ فیصلہ یاد نہیں ہے، تو امام ابو یوسف نے کہا کہ ان دونوں کی گواہی قبول نہ ہوگی اور امام محمد نے کہا کہ قبول کی جائے گی۔

تشریح:- اگر کسی راوی نے روایت کرنے کے بعد اس حدیث کی مخالفت کی یعنی اس کا قول یا عمل یا فتویٰ روایت کے خلاف ہوا، تو یہ حدیث قابل عمل نہ ہوگی، کیونکہ راوی کا اس روایت کے خلاف عمل یا تو اس وجہ سے ہوگا کہ

حدیث موضوع ہے یا منسوخ ہے، یا راوی لا پرواہ ہے یا راوی پر غفلت و نسیان کا غلبہ ہے یا وہ روایت کو حقیر سمجھتا ہے، تو ان تمام صورتوں میں حدیث ساقط الاعتبار ہوگی، کیونکہ راوی میں روایت کی شرطیں مفقود ہیں، البتہ اگر راوی کی مخالفت ایسی حدیث میں ہے جس میں چند معانی کا احتمال ہے اور راوی نے ایک معنی اختیار کر لیا، تو اس مخالفت سے حدیث متروک نہ ہوگی، اسی طرح اگر راوی کی مخالفت روایت کرنے سے پہلے ہو یا مخالفت کی تاریخ کا علم نہ ہو تو بھی حدیث متروک نہ ہوگی، کیونکہ روایت سے پہلے مخالفت ہے تو یوں کہیں گے کہ راوی نے روایت کے بعد اپنا مذہب بدل دیا، اور مخالفت کی تاریخ معلوم نہ ہونے کی صورت میں یوں کہیں گے کہ حدیث اصل میں یقین کے ساتھ حجت ہے، اور تاریخ معلوم نہ ہونے سے اس کے ساقط الاعتبار ہونے میں شک ہو گیا، اور یقین شک سے زائل نہیں ہوتا، لہذا حدیث حجت رہے گی۔

اسی طرح اگر راوی کے علاوہ ائمہ حدیث یعنی صحابہ میں سے کسی نے اس حدیث کی مخالفت کی ہو، اور حدیث ایسی ہو جس کے ان حضرات پر مخفی ہونے کا احتمال نہ ہو، تو بھی حدیث متروک ہو جائے گی، جیسے راوی کی مخالفت سے متروک ہوتی ہے، اور اگر حدیث ایسی ہے جس کے مخفی ہونے کا احتمال ہے تو ان کی مخالفت سے حدیث متروک نہ ہوگی جیسے نماز میں قہقہہ سے وضو ٹوٹنے کی حدیث، بعض صحابہ نے اس کی مخالفت کی ہے، وہ اس کے قائل نہیں ہیں تو ان کی مخالفت کے باوجود حدیث متروک نہ ہوگی کیونکہ نماز میں قہقہہ ایک نادر چیز ہے، ممکن ہے مخالفت کرنے والے صحابہ پر یہ امر مخفی رہا ہو، پتہ نہ چلا ہو۔

بہر حال راوی کی مخالفت یا راوی کے علاوہ ائمہ صحابہ کی مخالفت سے بھی حدیث متروک ہو جائے گی اور اس حدیث کو منسوخ ہونے پر محمول کیا جائے گا جیسے حدیث ہے ”البکر بالبکر جلد ماء و تغریب عام“ غیر محض زانی اور زانیہ کی سزا سو کوڑے اور ایک سال جلد و طنی ہے، امام شافعی نے اسی حدیث سے استدلال کر کے جلاوطن کرنے کو حد زنا کا جزء قرار دیا مگر احناف کہتے ہیں کہ ائمہ صحابہ نے اس حدیث کی مخالفت کی ہے، حالانکہ حدیث تمام صحابہ پر عیاں تھی، معلوم ہوا کہ حدیث منسوخ ہے، اس پر عمل نہ ہوگا، اگر حدیث ثابت ہوتی تو صحابہ سے یہ بعید ہے کہ وہ حدیث کی مخالفت کریں۔

واختلف فيما اذا نكرة: - اگر کسی راوی نے کوئی حدیث روایت کی اور مروی عنہ یعنی اس کے شیخ نے انکار کر دیا، یہ انکار دو طرح کا ہے، (۱) ایک تو یہ کہ انکار جاحد ہو جیسے شیخ کہے میں نے تیرے سامنے یہ حدیث کبھی بیان نہیں کی، یا تو نے مجھ پر جھوٹ بولا، تو اس صورت میں تو بالافتاق حدیث ترک کر دی جائے گی کیونکہ راوی اور شیخ دونوں میں سے ایک لاعلیٰ التبعین جھوٹا ہے، اور اس کی وجہ سے حدیث میں عیب پیدا ہو گیا لیکن اس حدیث کی وجہ

سے دوسری احادیث میں عیب پیدا نہ ہوگا، پس اس راوی اور شیخ کی دوسری روایات قابل قبول ہیں۔ (۲) دوسرے یہ کہ انکار متوقف ہو جیسے شیخ کہے میں تو حدیث کو نہیں جانتا، یا مجھے یاد نہیں کہ میں نے تیرے سامنے یہ حدیث بیان کی ہو، انکار کی اس صورت میں علماء کا اختلاف ہے، ابوالحسن کرنی اور حنفیہ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ اس پر عمل کرنا ساقط ہو جائے گا، اور امام شافعی اور متکلمین کی ایک جماعت کہتی ہے کہ اس حدیث پر عمل کیا جائے گا، مصنف نے پہلے قول کو اشبہ بالحق فرمایا یعنی حق کے زیادہ مشابہ اور قریب ہے، کیونکہ حدیث اسی وقت حجت بنتی ہے جب وہ رسول اللہ ﷺ تک متصل ہو اور انکار کے سبب انقطاع پیدا ہو گیا۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ حدیث پر عمل کا ساقط ہونا امام ابو یوسف کا قول ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک اس حدیث پر عمل جائز ہوگا کیونکہ مروی عنہ یعنی شیخ کے توقف سے حدیث میں کوئی جرح نہیں پیدا ہوا لہذا حدیث قابل عمل ہے، یہی امام شافعی اور امام مالک کا مذہب ہے۔

وهو فرع اختلافهما:- صاحبین کے درمیان یہ اختلاف ایک دوسرے مسئلہ میں ان کا جو اختلاف ہوا ہے اس کی فرع ہے، وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے قاضی کے سامنے دعویٰ کیا کہ آپ نے میرے لئے میرے فریق مخالف پر دو ہزار روپے کی مالیت کا فیصلہ کیا ہے، قاضی کہتا ہے مجھے تو یہ فیصلہ یاد نہیں، تو مدعی نے دو گواہ پیش کر دئے جو گواہی دے رہے ہیں کہ قاضی نے دو ہزار کی مالیت کا فیصلہ کیا ہے، تو اس مسئلہ میں صاحبین میں اختلاف ہے، امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ قاضی کے انکار کی وجہ سے دو گواہوں کی گواہی قبول نہ ہوگی، اور امام محمدؒ کہتے ہیں کہ شہادت قبول ہوگی کیونکہ امکان ہے کہ قاضی اپنا فیصلہ بھول رہا ہو یہی اختلاف صاحبین کا حدیث کے باب میں ہے کہ امام ابو یوسف کے نزدیک شیخ کے انکار کی صورت میں حدیث پر عمل جائز نہیں اور امام محمدؒ کے نزدیک عمل جائز ہے، اس کی

مثال ربیعہ عن سہل عن ابی صالح عن ابی ہریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قضی بشاہد ویمین - حضور ﷺ نے ایک گواہ اور ایک قسم پر فیصلہ کیا، یہ حدیث ربیعہ روایت کرتے ہیں سہل سے لیکن جب سہل سے پوچھا گیا تو سہل نے کہا مجھے تو یاد نہیں تو یہ حدیث امام ابو حنیفہ اور امام یوسف کے نزدیک مروی عنہ یعنی شیخ کے انکار کی وجہ سے قابل عمل نہیں، لیکن امام شافعی نے اس حدیث پر عمل کیا، -- اسی طرح ایک حدیث ہے سلیمان بن موسیٰ عن الزہری عن عروۃ عن عائشہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ایما امرأة نکحت بغیر اذن ولیہا فنکاحها باطل باطل باطل - ابن جریج نے زہری سے سوال کیا تو زہری اس حدیث کو پہچان نہ سکے -- تو یہ حدیث امام ابو یوسف اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک شیخ کے انکار کی وجہ سے قابل عمل نہیں، اور امام محمدؒ اور امام شافعی کے نزدیک یہ حدیث قابل عمل ہے۔

وَالطَّعْنُ الْمُبْهَمُ لَا يُوجِبُ جَرَخًا فِي الرَّاَوِيِّ كَمَا لَا يُوجِبُهُ فِي الشَّاهِدِ وَلَا يَمْنَعُ
الْعَمَلُ بِهِ إِلَّا إِذَا وَقَعَ مُفَسِّرًا بِمَا هُوَ جَرَّحُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ مِمَّنْ اسْتَنْهَرَ بِالنَّصِيحَةِ
وَالِاتِّقَانِ دُونَ التَّعَصُّبِ وَالْعِدَاوَةِ مِنْ أَئِمَّةِ الْحَدِيثِ -

ترجمہ:- اور طعن مبہم نہیں ثابت کرے گا جرح کو راوی میں، جیسا کہ طعن مبہم نہیں ثابت کرتا ہے جرح کو شاہد میں اور طعن مبہم حدیث پر عمل سے نہیں روکے گا، مگر یہ کہ طعن واقع ہو مفسر اس چیز کے ساتھ جو متفق علیہ جرح ہو (اور طعن واقع ہو) ان حضرات کی جانب سے جو مشہور ہیں خیر خواہی اور پختگی میں، نہ کہ تعصب اور عداوت میں یعنی وہ ائمہ حدیث میں سے ہو۔

تشریح:- اگر ائمہ حدیث میں سے کوئی حدیث پر جرح کرتا ہے مگر مبہم الفاظ میں جیسے یوں کہے کہ یہ حدیث مجروح ہے، ثابت نہیں ہے، یا منکر ہے یا کہے انہ غیر ثابت کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے تو یہ طعن مبہم راوی میں جرح کو ثابت نہیں کرتا ہے، اور نہ ایسا طعن اس حدیث پر عمل کرنے سے مانع ہے جیسا کہ ایسا مبہم طعن شاہد میں بھی جرح کو ثابت نہیں کرتا ہے، یعنی کوئی گواہ پر مبہم طریقہ پر طعن کرے کہ یہ اچھا آدمی نہیں ہے، بیکار آدمی ہے وغیرہ تو اس سے گواہ مجروح نہ ہوگا، لہذا طعن مبہم سے نہ راوی مجروح ہوگا نہ اس کی روایت قابل ترک ہوگی۔ ہاں اگر طعن مفسر ہو، واضح طریقہ پر ہو کہ یہ راوی کذاب ہے، عادل نہیں ہے، یا زانی ہے، یا چور ہے تو یہ سب الفاظ ایسے ہیں جو بالاتفاق جرح ہیں، اس سے راوی مجروح ہوگا اور اس کی روایت قابل عمل نہ ہوگی، بشرطیکہ طعن کرنے والا ائمہ حدیث میں سے ہو، خیر خواہی اور پختگی میں مشہور ہو، تعصب اور عداوت سے دور ہو۔

اور اگر ایسے الفاظ سے طعن کرے جو بالاتفاق جرح نہ ہوں بلکہ بعض کے نزدیک جرح ہوں، بعض کے نزدیک جرح نہ ہوں جیسے یوں کہے کہ یہ روایت کرنے کا عادی نہیں ہے، یا مسائل فقہ بکثرت بیان کرتا ہے، وغیرہ تو ایسے طعن سے راوی مجروح نہ ہوگا، اور اس کی حدیث کو ترک نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہ چیزیں بعض تعصب والوں کے نزدیک تو جرح ہوں گی، محققین کے نزدیک جرح نہ ہوں گی، بقول صاحب نامی ابن الجوزی، مجد الدین فیروز آبادی، خطیب بغدادی، محدث دارقطنی وغیرہ متعصب طاعن ہیں، لہذا ان کے طعن سے راوی مجروح نہ ہوگا۔

فَصْلٌ فِي الْمُعَارَضَةِ

وَهَذِهِ الْحُجَجُ الَّتِي سَبَقَ وَجُوهُهَا مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَنِ لَا تَتَعَارَضُ فِي أَنْفُسِهَا
وَضَعًا وَلَا تَتَنَاقِضُ لِأَنَّ ذَلِكَ مِنْ أَمَارَاتِ الْعَجْزِ تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ وَإِنَّمَا

يَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَهَا لِجَهْلِنَا بِالنَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ وَحُكْمِ الْمُعَارَضَةِ بَيْنَ
الْأَيَّتَيْنِ الْمَصِيرُ إِلَى السُّنَّةِ وَبَيْنَ السُّنَّتَيْنِ الْمَصِيرُ إِلَى الْقِيَاسِ وَأَقْوَالِ
الصَّحَابَةِ عَلَى التَّرْتِيبِ فِي الْحُجَجِ إِنْ أَمَكَنَ لِأَنَّ التَّعَارُضَ لَمَّا ثَبَتَ بَيْنَ
الْحُجَّتَيْنِ تَسَاقَطًا لِإِنْدِفَاعِ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا بِالْأُخْرَى فَيَجِبُ الْمَصِيرُ إِلَى
مَا بَعْدَهُمَا مِنَ الْحُجَّةِ وَعِنْدَ تَعَذُّرِ الْمَصِيرِ إِلَيْهِ يَجِبُ تَقْرِيرُ الْأُصُولِ كَمَا فِي
سُورِ الْحِمَارِ لَمَّا تَعَارَضَتِ الدَّلَائِلُ وَلَمْ يَصْلَحِ الْقِيَاسُ شَاهِدًا لِأَنَّهُ لَا يَصْلَحُ
لِنَصْبِ الْحُكْمِ ابْتِدَاءً قِيلَ إِنَّ الْمَاءَ عُرِفَ طَاهِرًا فِي الْأَصْلِ فَلَا يَتَنَجَّسُ
بِالتَّعَارُضِ وَلَمْ يَزَلْ بِهِ الْحَدِيثُ فَوَجِبَ ضَمُّ التَّيَمُّمِ إِلَيْهِ وَسُمِّيَ مَشْكُوكًا۔

ترجمہ:- یہ فصل ہے معارضہ کے بیان میں، اور یہ تمام جہتیں کتاب و سنت میں سے جن کی اقسام گذر چکی ہیں اپنی
ذات میں حقیقتہً متعارض نہیں ہوتیں، اور نہ ان میں تناقض ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ عاجز ہونے کی علامات میں سے ہے،
اللہ کی ذات اس سے بلند و برتر ہے بلکہ ان کے درمیان تعارض ہوتا ہے ہمارے نسخ اور منسوخ کے نہ جاننے کی وجہ سے۔
اور دو آیتوں کے درمیان معارضہ کا حکم حدیث کی جانب رجوع کرنا ہے، اور دو حدیثوں کے درمیان (معارضہ کا
حکم) قیاس اور اقوال صحابہ کی جانب رجوع کرنا ہے، جہتوں کے درمیان ترتیب کے مطابق اگر ممکن ہو، اس لئے کہ
تعارض جب دو جہتوں کے درمیان ثابت ہوگا تو دونوں جہتیں ساقط ہو جائیں گی، ان دونوں میں سے ہر ایک کے دفع
ہو جانے کی وجہ سے دوسری سے، تو واجب ہوگا ان دونوں کے مابعد کی دلیل کی طرف رجوع کرنا، اور اس کی طرف
رجوع کے متعذر ہونے کے وقت تقریر الاصول واجب ہوگا، جیسا کہ سور حمار میں، جب دلائل متعارض ہو گئے، اور
قیاس شاہد بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، اس لئے کہ قیاس ابتداءً حکم کو ثابت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، تو کہا
جائے گا کہ پانی جانا گیا ہے طاہر اصل میں، پس وہ ناپاک نہیں ہوگا تعارض سے، اور اس کی وجہ سے حدیث زائل نہ
ہوگا، تو وضو کے ساتھ تیمم کو ملانا واجب ہوگا، اور سور حمار کا نام مشکوک رکھا جائے گا۔

تشریح:- معارضہ کہتے ہیں دو برابر درجہ کی دلیلوں کا اس طرح ایک دوسرے کے مقابل ہونا کہ دونوں میں جمع
ناممکن ہو، ”دو برابر“ کی قید سے معلوم ہوا کہ دو دلیلیں اگر ایک درجہ کی نہ ہوں بلکہ ایک قوی ہو اور ایک کم درجہ کی ہو تو
تعارض نہ کہا جائے گا، بلکہ قوی کو ضعیف پر ترجیح دیں گے، اور ”جمع ممکن نہ ہو“ کی قید سے معلوم ہوا کہ دو دلیلوں میں
اگر کسی طرح سے بھی جمع و تطبیق ممکن ہو تو تعارض نہ ہوگا، اور تناقض کہتے ہیں دلیل کا مدلول سے تخلف ہو یعنی دلیل تو پائی

جائے مگر مدلول اور حکم نہ پایا جائے، پھر دو دلیلوں میں معارضہ (تعارض) پائے جانے کے لئے ان آٹھ چیزوں میں اتحاد ضروری ہے جن کو آپ مرقات میں پڑھ چکے ہیں، جن کو شاعر نے ان اشعار میں جمع کیا ہے۔

درتناقض ہشت وحدت شرط داں وحدت موضوع و محمول و مکاں
وحدت شرط و اضافت جزء و کل قوت و فعل است در آخر زماں

مصنف فرماتے ہیں قرآن وحدیث میں حقیقتہً کبھی تعارض و تناقض نہیں ہوتا ہے، کیونکہ تعارض و تناقض عجز کی علامت ہے اور اللہ کی ذات اس سے مُبرّأ ہے۔

پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ آپ کے بقول قرآن وحدیث میں تعارض نہیں ہوتا ہے، حالانکہ ہم تو کئی جگہوں پر تعارض دیکھتے ہیں، تو مصنف جواب دیتے ہیں کہ قرآن وحدیث میں جو تعارض ہمیں نظر آتا ہے وہ درحقیقت ہمارے نسخ و منسوخ سے جہل کی وجہ سے ہے کہ ہمیں نسخ و منسوخ کا علم نہیں ہے، ورنہ کبھی تعارض نہ دکھائی دے، کیونکہ ایک جگہ اللہ نے کوئی حکم دیا پھر دوسرے موقع پر رخصت دیدی، تو اول منسوخ ہے اور دوسرا حکم نسخ ہے، اور نسخ و منسوخ نہ جاننے کی وجہ سے ہم اس کو تعارض سمجھ بیٹھے۔

وحکم المعارضة: - اگر دو آیتوں میں تعارض ہو جائے تو اولاً نسخ و منسوخ دیکھیں گے، اگر نسخ و منسوخ کا علم نہ ہو تو سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا، اگر سنت سے تعارض دور نہ ہو تو اقوال صحابہ کی طرف رجوع ہوگا، اگر اس سے بھی تعارض دور نہ ہو تو چوتھے نمبر پر قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

دو آیتوں میں تعارض کی مثال ایک جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ”فَاَقْرَأُوا مَا تيسر من القرآن“ اور دوسری جگہ ہے ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ دونوں آیتیں نماز سے متعلق ہیں، پہلی آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اور مقتدی دونوں پر قراءت واجب ہے، اور دوسری آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ مقتدی پر چپ رہنا اور قرآن سننا واجب ہے، تو دو آیتوں میں تعارض ہوا، اور تاریخ نزول معلوم نہیں تو دونوں آیتیں ساقط ہوں گی، کوئی آیت کسی کے لئے حجت نہ ہوگی، ہم حدیث کی طرف رجوع کریں گے حدیث ہے، ”إِذَا قُرِئَ فَانصتوا“ (مسلم) اور ”مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقَرَأَهُ الْإِمَامُ لَهُ قِرَاءَةً“ تو حدیث سے معلوم ہوا کہ مقتدی پر قراءت واجب نہیں ہے۔

اگر دو سنتوں میں تعارض ہو تو اولاً قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا پھر اقوال صحابہ کی طرف، بعض لوگ اس کا برعکس کہتے ہیں، یعنی اولاً اقوال صحابہ کی طرف پھر قیاس کی طرف، اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ جو چیزیں غیر مُدْرَک بالقیاس ہیں یعنی قیاس کے مطابق نہیں ہیں ان میں تو اقوال صحابہ کو مُقَدَّم رکھا جائے گا اور جو چیزیں مُدْرَک بالقیاس

ہیں ان میں قیاس کو مقدم رکھا جائے گا۔

مصنف کہتے ہیں **على الترتيب في الحجج** یعنی حجّتوں میں جو ترتیب ہے اس کا لحاظ کیا جائے گا، یعنی دو آیتوں میں تعارض کے وقت سنت کی طرف، اور دو سنتوں میں تعارض کے وقت اقوال صحابہ پھر قیاس کی طرف اور بقول بعض جس میں صاحب حسامی بھی ہیں کہ قیاس پھر اقوال صحابہ کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

دوستوں میں تعارض کی مثال ابو داؤد کی حدیث ہے عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما سے کہ رسول اللہ ﷺ نے صلوٰۃ کسوف پڑھی اور ہر رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے کئے، اس کے معارض ایک دوسری حدیث ہے جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے دو رکعتوں میں چار رکوع اور چار سجدے کئے یعنی ہر رکعت میں دو رکوع اور دو سجدے کئے، تو دونوں حدیثوں میں تعارض ہو گیا، لہذا تعارض دور کرنے کے لئے ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا، اور صلوٰۃ کسوف کو دیگر نمازوں پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ صلوٰۃ کسوف میں بھی ایک رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے ہوں گے، مصنف کہتے ہیں کہ مابعد کی دلیلوں کی طرف رجوع اسی وقت ہوگا جب ممکن ہو، اگر ممکن نہ ہو تو رجوع کرنا درست نہ ہوگا، بلکہ تقریر الاصول واجب ہوگا، اس کی آگے وضاحت کر رہے ہیں۔

لان التعارض لما ثبت: - حکم معارضہ کی دلیل بیان کر رہے ہیں کہ جب دو حجّتوں میں تعارض واقع ہو تو دونوں حجّتیں ساقط ہو جائیں گی، کیونکہ تعارض کی وجہ سے دونوں حجّتیں ایک دوسرے کو دفع کرے گی، پھر مابعد کی حجّتوں کی طرف رجوع کیا جائے گا جو ان دو متعارض حجّتوں کی جنس سے نہ ہوں جیسے دو آیتوں میں تعارض کے وقت سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا اور سنت آیتوں کی جنس سے نہیں ہے، اسی طرح دیگر حجّتوں میں۔

وعندتعد المصير اليه: - اگر دو آیتوں میں تعارض کے وقت تیسری حجت کی طرف رجوع مشکل ہو، اس طرح کہ دو سنتوں میں بھی تعارض ہو جائے، اقوال صحابہ میں بھی اور دو قیاسوں میں بھی تعارض ہو جائے تو پھر تقریر اصول واجب ہوگا یعنی ہر چیز کو اس کی اصل پر رکھا جائے گا، یعنی تعارض سے پہلے جو حکم تھا اس کو برقرار رکھا جائے گا۔ جیسے سور حمار میں دلائل متعارض ہیں، حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے گدھوں کے جھوٹے پانی کے بارے میں پوچھا گیا کہ کیا اس سے وضو کیا جاسکتا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا ہاں۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جھوٹا پاک ہے، اور دوسری حدیث ہے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے پالتو گدھوں کے گوشت سے منع کیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ ناپاک ہے، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جھوٹا ناپاک ہے، کیونکہ جس کا گوشت ناپاک ہوتا ہے اس کا جھوٹا بھی ناپاک ہوتا ہے۔

سور حمار میں اقوال صحابہ بھی متعارض ہیں کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ گدھے کا جھوٹا ناپاک ہے، اور

ابن عباس رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ جو گدھا چارہ اور بھوسہ کھاتا ہے اس کا جھوٹا پاک ہے۔

اور سورِ حمار میں قیاس بھی متعارض ہیں، کیونکہ اگر پسینہ پر قیاس کرتے ہیں تو جھوٹا پاک ہونا چاہیے، اس لئے کہ گدھے کا پسینہ پاک ہے، اور اگر گدھی کے دودھ پر قیاس کرتے ہیں تو جھوٹا ناپاک ہوگا، نیز گدھے کے جھوٹے کوکتے کے جھوٹے پر قیاس کر کے ناپاک بھی نہیں کہہ سکتے، کیونکہ گدھے کی ضرورت اکثر پڑتی ہے اور کتے میں ضرورت نہیں ہے، اور بلی کے جھوٹے پر قیاس کر کے پاک بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ گدھے کے مقابلہ میں بلی میں ضرورت زیادہ ہے، اب اگر سورِ حمار کو سورِ ہرہ پر قیاس کر کے پاک کہتے ہیں یا سورِ کلب پر قیاس کر کے ناپاک کہتے ہیں تو یہ قیاس کا اثبات بغیر علتِ مشترکہ کے ہوگا، اور یہ باطل ہے کیونکہ قیاس بغیر علت کے ابتداء کسی حکم کو ثابت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔

بہر حال جب سورِ حمار میں دلائل متعارض ہیں تو تقریرِ الاصول واجب ہوگا یعنی ورودِ دلائل سے پہلے کی حالت کا اعتبار ہوگا، اور سورِ حمار دلائل سے پہلے اصلاً پاک تھا، کیونکہ پانی اپنی خلقت کے اعتبار سے پاک ہے، لہذا تعارض کی وجہ سے وہ ناپاک نہ ہوگا، کیونکہ گدھے کا لعاب مل جانے کی وجہ سے نجاست کا شک پیدا ہو گیا، اور اصل کے لحاظ سے پانی کی طہارت یقینی ہے، تو یقین شک سے زائل نہ ہوگا، لہذا اگر اس کے علاوہ پانی نہ ہو تو اس سے وضو کرنا ضروری ہے، لیکن اس پانی سے محدث کا حدث بھی زائل نہ ہوگا، کیونکہ آدمی کا حدث یقینی چیز ہے، اور پانی کی طہارت مشکوک ہے اور شک سے یقین زائل نہیں ہوتا، لہذا اس سے حدث زائل نہ ہوگا، حدث زائل کرنے کے لئے اس پانی سے وضو کرنے کے ساتھ تیمم بھی ضروری ہے، سورِ حمار کو بوجہ دلائل کے متعارض ہونے کے اور حکم کے مشتبہ ہونے کے مشکوک کہا جاتا ہے۔

وَأَمَّا إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْقِيَاسَيْنِ لَمْ يَسْقُطَا بِالتَّعَارُضِ لِيَجِبَ الْعَمَلُ
بِالْحَالِ بَلْ يَعْمَلُ الْمُجْتَهِدُ بِأَيِّهِمَا شَاءَ بِشَهَادَةِ قَلْبِهِ لِأَنَّ الْقِيَاسَ حُجَّةً يُعْمَلُ بِهِ
أَصَابَ الْمُجْتَهِدُ الْحَقَّ بِهِ أَوْ أَخْطَأَ فَكَانَ الْعَمَلُ بِأَحَدِهِمَا وَهُوَ حُجَّةٌ إِطْمَآنَ
قَلْبِهِ إِلَيْهَا بِنُورِ الْفَرَّاسَةِ أَوْ لَى مِنَ الْعَمَلِ بِالْحَالِ ثُمَّ التَّعَارُضُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بَيْنَ
الْحُجَّتَيْنِ بِإِجَابِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ضِدَّ مَا يُوجِبُهُ الْآخَرَى فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ فِي
مَجْلٍ وَاحِدٍ مَعَ تَسَاوِيهِمَا فِي الْقُوَّةِ۔

ترجمہ:- اور بہر حال جب تعارض واقع ہو دو قیاسوں کے درمیان تو وہ دونوں ساقط نہ ہوں گے تعارض کی وجہ

سے کہ استصحابِ حال پر عمل کرنا واجب ہو، بلکہ مجتہدانِ دونوں میں سے جس پر چاہے عمل کرے اپنے قلب کی شہادت سے، اس لئے کہ قیاس ایسی حجت ہے جس پر عمل کیا جاتا ہے، مجتہد اس قیاس کی وجہ سے حق کو پالیوے یا خطا کرے، پس ان دو قیاسوں میں سے ایک پر عمل کرنا — جب کہ ان میں سے ایک (عمل کے حق میں) ایسی حجت ہے جس کی طرف مجتہد کا دل نورِ فراست سے مطمئن ہوا ہے — استصحابِ حال پر عمل کرنے سے اولیٰ ہے۔

پھر تعارضِ متحقق ہوتا ہے دو حجتوں کے درمیان ان دونوں میں سے ہر ایک کے ثابت کرنے کی وجہ سے اس کی ضد کو جس کو دوسری حجت ثابت کرتی ہے، ایک ہی وقت میں، ایک ہی محل میں، ان دونوں حجتوں کے قوت میں برابر ہونے کے ساتھ۔

تشریح:- جب دو قیاسوں میں تعارض واقع ہو تو دونوں قیاس ساقط نہ ہوں گے، جیسے دو آیتوں یا دو سنتوں میں تعارض کی صورت میں دونوں حجتیں ساقط ہو جاتی ہیں، کیونکہ اگر قیاس ساقط ہو گئے تو اس مسئلہ کا حکم معلوم کرنے کے لئے سوائے استصحابِ حال کے اور کوئی دلیل نہیں ہے، استصحابِ حال کا مطلب ہے شی کو اس کی پہلی حالت پر باقی رکھنا جیسے پانی کے پاک اور ناپاک ہونے میں شک ہے اور کوئی بتانے والا بھی نہیں ہے، تو استصحابِ حال سے پانی پاک ہوگا کیونکہ اصل وضع میں پانی پاک ہے، اور یہ استصحابِ حال ہمارے نزدیک حجت نہیں ہے، اور قیاسِ حجت ہے، لہذا اب مجتہد کو اختیار ہوگا کہ دو قیاسوں میں سے جس پر چاہے عمل کرے مگر تحری کر کے دل جس پر مطمئن ہو اس پر عمل کرے، یہ تحری ہمارے نزدیک شرط ہے، امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ بغیر تحری کے جس پر چاہے عمل کرے، ان کے نزدیک تحری شرط نہیں ہے، اسی لئے امام شافعی کے ایک مسئلہ میں ایک ہی وقت میں کئی کئی قول ہو جاتے ہیں، اور ہمارے اگر ایک مسئلہ میں دو قول ہوں گے تو الگ الگ زمانوں کے اعتبار سے ہوں گے، لہذا ایک صحیح اور ایک فاسد ہوگا۔

مصنفؒ دو قیاسوں میں سے ایک پر عمل کرنے اور استصحابِ حال کی طرف رجوع نہ کرنے کی دلیل بیان کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ قیاس میں مجتہد چاہے حق کو پالے یا خطا کرے بہر صورت قیاسِ حجت ہے، اور استصحابِ حال حجت نہیں ہے، تو غیر حجت کے مقابلہ میں حجت پر عمل کرنا بغیر تحری کے بھی اولیٰ ہے، پھر جب مجتہد تحری کر لے اور نورِ فراست سے اس کا قلب مطمئن ہو جائے تو پھر قیاس پر عمل اور بھی اولیٰ ہوگا، لہذا تعارضِ قیاس کی صورت میں قیاس پر ہی عمل ہوگا، پھر اس سوال کا جواب — کہ دو آیتوں یا دو حدیثوں میں تعارض کے وقت دونوں حجتیں کیوں ساقط ہو جاتی ہیں؟ — یہ ہے کہ آیتوں اور سنتوں کے بعد دلیل شرعی یعنی قیاس موجود ہے جس کی طرف رجوع ہو سکتا ہے، اور قیاس کے بعد کوئی دلیل شرعی نہیں ہے، سوائے استصحاب کے جو ہمارے نزدیک حجت نہیں، اور رہا یہ سوال کہ ماقبل

میں سورجہار میں تعارض کے وقت تو آپ نے استصحابِ حال پر عمل کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ضرورہ کیا گیا ہے۔
ثم التعارض انما يتحقق: - مصنف معارضہ کا حکم بیان کرنے کے بعد رکن اور شرط کو ایک ساتھ بیان کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ تعارض متحقق ہونے کے لئے ضروری ہے کہ دو حجتیں قوت میں برابر ہوں، کوئی ایک حجت ذات و صفت میں دوسری حجت سے بڑھ کر نہ ہو، ورنہ تعارض نہیں کہا جائے گا، بلکہ قوی حجت کو ضعیف پر ترجیح ہوگی، لہذا خبر متواتر اور مشہور، مشہور اور خبر واحد، عام مخصوص منہ البعض اور خاص، ان میں مساوات نہیں ہے بلکہ ایک دوسری پر ذات کے اعتبار سے بڑھی ہوئی ہے، لہذا تعارض ثابت نہ ہوگا تو گویا دو حجتوں میں تساوی فی القوة رکن معارضہ ہے۔

معارضہ کی شرط یہ ہے کہ دو حجتوں میں سے ایک حجت ایک حکم کو ثابت کرتی ہو اور دوسری اس کی ضد کو ثابت کرتی ہو، اور دونوں کا وقت بھی ایک ہو، محل بھی ایک ہو، ورنہ تعارض ثابت نہ ہوگا، جیسے شراب ابتدائے اسلام میں حلال تھی، ایک حجت سے، پھر حرام ہو گئی دوسری حجت سے، تو حلت و حرمت دونوں ثابت ہیں، مگر ایک ہی وقت میں نہیں بلکہ الگ الگ وقت ہے تو اتحاد وقت نہ ہونے کی وجہ سے تعارض متحقق نہ ہوگا، اسی طرح غیر محرمات سے نکاح کی حلت یک دلیل و حجت سے ثابت ہے اور محرمات سے نکاح کی حرمت دوسری دلیل سے ثابت ہے، تو حلت و حرمت دونوں کا محل الگ الگ ہے، حلت کا محل غیر محرمات ہیں، اور حرمت کا محل محرمات ہیں تو اتحاد محل نہ ہونے کی وجہ سے معارضہ ثابت نہ ہوگا۔

وَ اٰخْتَلَفَ مَسَائِدُنَا فِي اَنَّ خَبَرَ النَّفْيِ هَلْ يُعَارِضُ خَبَرَ الْاِثْبَاتِ اَمْ لَا وَ اٰخْتَلَفَ عَمَلُ اَصْحَابِنَا الْمُتَقَدِّمِينَ فِي ذَلِكَ فَقَدَرُوْا اَنَّ بَرِيْرَةَ اُعْتِقَتْ وَ زَوْجُهَا عَبْدٌ وَ رُوِيَ اَنَّهَا اُعْتِقَتْ وَ زَوْجُهَا حُرٌّ مَعَ اِتِّفَاقِهِمْ عَلٰى اَنَّهُ كَانَ عَبْدًا فَ اَصْحَابُنَا اَخَذُوْا بِالْمُثْبِتِ وَ رُوِيَ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَ مَيْمُوْنَةَ وَ هُوَ حَلَالٌ وَ رُوِيَ اَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَزَوَّجَهَا وَ هُوَ مُحْرِمٌ وَ اِتَّفَقَتْ الرِّوَايَاتُ اَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فِي الْجِلِّ الْاَصْلِيِّ فَجَعَلَ اَصْحَابُنَا الْعَمَلُ بِالنَّفَا فِي اَوَّلِيْ وَ قَالُوْا فِي الْجَرْحِ وَ التَّعْدِيْلِ اَنَّ الْجَرْحَ اَوَّلِيٌّ وَ هُوَ الْمُثْبِتُ۔

ترجمہ:- اور ہمارے مشائخ نے اختلاف کیا ہے اس بارے میں کہ کیا نفی کی خبر اثبات کی خبر سے معارض ہوتی ہے یا نہیں؟ اور اس بارے میں ہمارے اصحاب متقدمین کا عمل مختلف ہے، پس روایت کی گئی کہ بریرہ آزاد کی گئی اس

حال میں کہ ان کے شوہر غلام تھے، اور روایت کی گئی کہ بریرہ آزاد کی گئی اور ان کے شوہر آزاد تھے، رواۃ کے متفق ہونے کے باوجود اس بات پر کہ ان کے شوہر غلام تھے، تو ہمارے اصحاب نے مثبت کو اختیار کیا، اور روایت کی گئی کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت میمونہ سے نکاح کیا اس حال میں کہ آپ حلال تھے، اور روایت کی گئی کہ آپ ﷺ نے ان سے نکاح کیا اس حال میں کہ آپ محرم تھے، اور روایات متفق ہیں اس پر کہ آپ ﷺ حل اصلی میں نہیں تھے، تو ہمارے اصحاب نے نافی پر عمل کو اولیٰ قرار دیا ہے، اور مشائخ نے کہا ہے جرح و تعدیل میں کہ جرح اولیٰ ہے اور وہ مُثَبِّت ہے۔

تشریح:- مصنفؒ کہتے ہیں کہ ہمارے مشائخ کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ کیا خبر نفی اور خبر اثبات میں تعارض ہوتا ہے یا نہیں؟ شیخ ابوالحسن کرخی اور اصحابِ شافعی کہتے ہیں کہ ان میں کوئی تعارض نہیں ہوتا بلکہ جب نفی اور اثبات میں صورت تعارض ہوگا تو اثبات نفی پر مقدم ہوگا، تو حقیقت تعارض نہیں ہوتا ہے، صورت ہو سکتا ہے، اور عیسیٰ بن ابان وغیرہ کہتے ہیں کہ اثبات نفی میں حقیقت تعارض ہوتا ہے، خبر اثبات (مُثَبِّت) سے مراد وہ خبر ہے جو کوئی زائد چیز کو ثابت کرے جو پہلے نہیں تھی، اور خبر نفی (نافی) سے مراد وہ خبر ہے جو اس زائد چیز کی نفی کرے اور حکم کو اپنی اصل پر باقی رکھے۔

مصنفؒ کہتے ہیں کہ ہمارے علماء متقدمین (امام ابوحنیفہ اور صاحبین) کا عمل اس سلسلہ میں مختلف ہے، بعض جگہ انہوں نے مُثَبِّت پر عمل کیا ہے اور بعض جگہ نافی پر، — جیسے خیاری عتق کے مسئلہ میں ہمارے علماء نے مُثَبِّت پر عمل کیا ہے، اور نکاح مُحْرَم کے مسئلہ میں نافی پر عمل کیا ہے۔

خیاری عتق کا مسئلہ یہ ہے کہ منکوحہ باندی اگر آزاد ہوئی اور اس کا شوہر آزاد ہے تو اس کو خیاری عتق ملے گا یعنی چاہے تو نکاح فسخ کرے یا باقی رکھے، جیسے شوہر کے غلام ہونے کی صورت میں خیاری ملتا ہے، یہ احناف کا مسلک ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک باندی کو خیاری عتق صرف اسی صورت میں ملتا ہے جب کہ اس کا شوہر غلام ہو۔

اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں، پہلی روایت عروہ بن زبیر عن عائشہ ہے کہ جب بریرہ کو آزاد کیا گیا تو ان کا شوہر غلام تھا، اور حضور ﷺ نے خیاری عتق دیا — یہ حدیث نافی ہے، اس میں حریت زوج کی نفی کی گئی ہے، — اور دوسری روایت اسود عن عائشہ ہے کہ بریرہ جس وقت آزاد ہوئی، ان کا شوہر اس وقت آزاد تھا — یہ حدیث مُثَبِّت ہے، اس میں حریت زوج کو ثابت کیا گیا ہے — اس پر تو تمام رواۃ متفق ہیں کہ بریرہ کے شوہر مغیث حقیقت غلام تھے بعد میں آزاد ہوئے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ بریرہ کے آزاد ہونے کے وقت وہ غلام تھے یا آزاد؟ احناف نے مُثَبِّت پر عمل کیا اور کہا کہ بریرہ کو خیاری عتق جب ملا، اس وقت ان کے شوہر آزاد تھے، لہذا منکوحہ باندی کو شوہر کے آزاد

ہونے کی صورت میں خیارعشق ملے گا، اور جب شوہر کے آزاد ہونے کی صورت میں اختیار ملتا ہے تو غلام ہونے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ ملے گا۔

امام شافعیؒ نے نانی پر عمل کیا اور کہا کہ بریرہ کی آزادی کے وقت ان کے شوہر غلام تھے، لہذا منکوحہ باندی کو اسی وقت خیار ملے گا جب اس کا شوہر غلام ہو، شوہر کے آزاد ہونے کی صورت میں خیار نہیں ملے گا۔

دوسرا مسئلہ نکاحِ مُحْرَم کا ہے جس میں ہمارے علماء نے نانی پر عمل کیا ہے، وہ یہ ہے کہ حالتِ احرام میں نکاحِ احناف کے نزدیک صحیح ہے البتہ وطی کرنا جائز نہیں ہے، اور امام شافعی کے نزدیک نکاح ہی صحیح نہیں ہوتا ہے۔

اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں، پہلی روایت یزید بن اصرم کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت میمونہ سے نکاح کیا، اور اس وقت آپ حلال تھے یعنی احرام کھول چکے تھے۔ یہ روایت مُثَبَّت ہے، یہ امر زائد یعنی حلِ طاری کو ثابت کر رہی ہے، دوسری روایت ابن عباس کی ہے کہ آپ اس وقت حالتِ احرام میں تھے۔ یہ روایت نانی ہے، حلِ طاری کی نفی کر رہی ہے، اس پر تو تمام رواۃ متفق ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت میمونہ سے نکاح کے وقت حلِ اصلی یعنی احرام باندھنے سے پہلے کی حالت میں نہیں تھے، بلکہ آپ نے احرام باندھا ہوا تھا، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ نکاح کے وقت احرام تھا یا نہیں؟ تو احناف نے نانی پر عمل کیا اس لیے ان کے نزدیک حالتِ احرام میں نکاح درست ہے، البتہ وطی جائز نہیں ہے، اور امام شافعیؒ نے مُثَبَّت پر عمل کیا اس لیے ان کے نزدیک حالتِ احرام میں نکاح ہی درست نہیں ہے، الغرض احناف مُثَبَّت و نانی میں تعارض کے وقت کبھی مُثَبَّت کو اختیار کرتے ہیں کہیں نانی کو، پہلے مسئلہ میں مُثَبَّت کو لیا اور دوسرے مسئلہ میں نانی کو۔

اسی طرح اگر جرح و تعدیل میں تعارض ہو، اس طرح کہ گواہوں کا تزکیہ کرنے والوں میں سے بعض نے کہا کہ یہ گواہ مجروح ہے اور بعض نے کہا کہ عادل ہے، تو یہاں جرح مُثَبَّت ہے جو ایک امر زائد یعنی فسق کو ثابت کرتی ہے اور تعدیل نانی ہے جو اس امر زائد کی نفی کرتی ہے، اور گواہ کو اصلی حالت یعنی عدالت پر باقی رکھتی ہے، تو ہمارے علماء نے یہاں مُثَبَّت کو لیا ہے، اور وہ جرح ہے لہذا جرح اولیٰ ہوگی، نانی کو ترک کر دیں گے۔

وَالْأَصْلُ فِي ذَلِكَ أَنَّ النَّفْيَ مَتَى كَانَ مِنْ جَنْسٍ مَا يُعْرِفُ بِدَلِيلِهِ أَوْ كَانَ
مِمَّا يَشْتَبِهُ حَالَهُ لَكِنْ عُرِفَ أَنَّ الزَّائِرَ اعْتَمَدَ عَلَى دَلِيلِ الْمَعْرِفَةِ كَانَ مِثْلَ
الْإِثْبَاتِ وَالْأَفْلَاكَ لِلْنَّفْيِ فِي حَدِيثِ بَرِيرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا مِمَّا لَا يُعْرِفُ إِلَّا بِظَاهِرِ الْحَالِ فَلَمْ
يُعَارِضِ الْإِثْبَاتَ وَفِي حَدِيثِ مَيْمُونَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا مِمَّا يُعْرِفُ بِدَلِيلِهِ وَهُوَ هَيَاةُ الْمُحْرَمِ

فَوَقَعَتِ الْمُعَارَضَةُ وَجُعِلَ رِوَايَةُ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ تَزَوَّجَهَا وَهُوَ مُحْرِمٌ أُولَى مِنْ
رِوَايَةِ يَزِيدَ بْنِ الْأَصَمِّ لِأَنَّهُ لَا يَعْدِلُهُ فِي الضَّبْطِ وَالْإِتْقَانِ وَطَهَارَةِ الْمَاءِ وَحُلِّ
الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ مِنْ جِنْسٍ مَا يُعْرِفُ بِدَلِيلِهِ مِثْلُ النَّجَاسَةِ وَالْحُرْمَةِ فَيَقَعُ
التَّعَارُضُ بَيْنَ الْخَبَرَيْنِ فِيهِمَا وَعِنْدَ ذَلِكَ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْأَصْلِ -

ترجمہ:- اور ضابطہ اس بارے میں یہ ہے کہ نفی جب کہ ہو اس چیز کی جنس سے جس کو اس کی دلیل سے پہچانا جاتا ہے یا اس میں سے ہو جس کا حال مشتبہ ہو لیکن یہ بات معلوم ہو جائے کہ راوی نے دلیل معرفت پر اعتماد کیا ہے، تو نفی اثبات کے مثل ہوگی، ورنہ تو نہیں، پس نفی حدیث بریرہ میں ان چیزوں میں سے ہے جس کو صرف ظاہر حال سے پہچانا جاتا ہے تو وہ نفی اثبات کے معارض نہ ہوگی، اور حدیث میمونہ میں نفی ان چیزوں میں سے ہے جس کو پہچانا جاتا ہے اس کی دلیل سے، اور وہ محرم کی حالت ہے، تو معارضہ واقع ہو گیا، اور ابن عباس کی حدیث کو — کہ آپ ﷺ نے حضرت میمونہ سے نکاح کیا اس حال میں کہ آپ محرم تھے — اولیٰ قرار دیا گیا یزید بن اصم کی روایت سے، اس لئے کہ یزید بن اصم ضبط و اتقان میں ابن عباس کے برابر نہیں ہیں، اور پانی کی طہارت اور طعام و شراب کی حلت اس چیز کی جنس سے ہے جس کو پہچانا جاتا ہے اس کی دلیل سے جیسے نجاست اور حرمت تو ان دونوں میں دونوں خبروں میں تعارض واقع ہوگا، اور تعارض کے وقت اصل پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

تشریح:- جب احناف بعض جگہ مُثَبِّت پر عمل کرتے ہیں، اور بعض جگہ نافی پر تو اس کا کوئی قاعدہ کلیہ ہونا چاہیے، جس سے معلوم ہو کہ کہاں مُثَبِّت پر اور کہاں نافی پر عمل ہوگا، تو مصنف ضابطہ بتا رہے ہیں کہ دیکھو نفی تین طرح کی ہوتی ہے (۱) نفی اس چیز کی جنس سے ہو جس کو اس کی دلیل سے پہچانا گیا ہو، یعنی نفی کی بنیاد کسی دلیل پر ہو، استصحابِ حال پر نہ ہو جو ہمارے نزدیک حجت نہیں ہے۔ (۲) نفی اس چیز کی جنس سے ہو جس میں نفی کا حال مشتبہ ہو یعنی یہ بھی احتمال ہو کہ اس نفی کی بنیاد دلیل پر ہے اور یہ بھی احتمال ہو کہ اس کی بنیاد استصحاب پر ہو۔ (۳) نفی ایسی چیز کی جنس ہو جس کو اس کی دلیل سے نہ جانا گیا ہو یعنی نفی کی بنیاد دلیل پر نہ ہو بلکہ استصحابِ حال پر ہو، یعنی پہلی صورت کی ضد، یہ تین صورتیں ہوں گی۔

اب اگر پہلی صورت ہے یعنی نفی کی بنیاد دلیل پر ہے تو نفی اثبات کے مثل ہوگی، یعنی دونوں کی ایک درجہ کی قوت ہوگی کیونکہ نفی کی بنیاد دلیل پر ہے اور اثبات کی بنیاد بھی دلیل پر ہوتی ہے، جب دونوں میں ایک درجہ کی قوت ہے تو تعارض ہوگا، اس کو دفع کرنے کے لئے وجہ ترجیح کی ضرورت پڑے گی۔

اور اگر نفی کی بنیاد کسی دلیل پر نہیں ہے بلکہ استصحاب پر ہے یعنی تیسری صورت تو اس وقت نفی اور اثبات میں ایک درجہ کی قوت نہ ہوگی، بلکہ اثبات قوی ہوگا کیونکہ دلیل پر مبنی ہے اور نفی ضعیف ہوگی کیونکہ نفی دلیل پر مبنی نہیں ہے، لہذا تعارض نہ ہوگا بلکہ اثبات نفی پر مقدم ہوگا۔

اور اگر نفی کا حال مشتبہ ہو یعنی معلوم نہ ہو کہ اس کی بنیاد دلیل پر ہے یا استصحاب پر تو اس وقت خبر دینے والے کی حالت میں غور کریں گے، اگر یہ بات ثابت ہو جائے کہ اس نے استصحاب کو دلیل بنایا ہے تو اس کی خبر معتبر نہ ہوگی اور اگر اس کی خبر دلیل معرفت پر مبنی ہے یعنی اس نے ایسی دلیل پر اعتماد کیا ہے جو معرفت نفی کا سبب ہے تو نفی دلیل پر مبنی ہونے کی وجہ سے اثبات کی طرح قوی ہو جائے گی، لہذا تعارض ہوگا، اور اس کے دفع کے لئے وجہ ترجیح کی ضرورت پڑے گی۔

اس قاعدہ کلیہ کے بعد مصنفؒ کہتے ہیں کہ خیبر عتق کے مسئلہ میں حدیث بریرہ میں جو نفی ہے کہ ”حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بریرہ کو خیبر عتق دیا، اس حال میں کہ ان کے شوہر غلام تھے“ اس میں حریت کی نفی کسی دلیل پر مبنی نہیں ہے بلکہ استصحاب پر مبنی ہے یعنی وہ اصل میں غلام تھے تو اب بھی غلام ہوں گے، اور استصحاب ہمارے نزدیک حجت نہیں ہے، لہذا یہ حدیث اس دوسری حدیث کے معارض نہ ہوگی جو مؤثبت ہے کہ ”بریرہ کے شوہر آزاد تھے“ کیونکہ اثبات دلیل پر ہی مبنی ہوتا ہے، اور نافی بغیر دلیل کے استصحاب پر مبنی ہے، تو مثبت کو لینگے اور نافی کو چھوڑ دیں گے، لہذا منکوحہ باندی کو ہر حال میں خیبر عتق ملے گا، یہاں نفی کی مذکورہ تین صورتوں میں تیسری صورت ہے۔

اور حدیث میمونہ میں بھی دو روایتیں ہیں ایک نافی اور ایک مؤثبت، جو نافی روایت ہے کہ ”رسول اللہ نے حضرت میمونہ سے نکاح کیا، اس وقت آپ محرم تھے“ یہ دلیل پر مبنی ہے، وہ دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیعت ہے کہ آپ کی حالت محرم جیسی تھی، آپ سسلے ہوئے کپڑوں میں نہ تھے، حلق و قصر نہ ہوا تھا، یہ سب دلیل ہے کہ آپ محرم تھے، لہذا یہ اس دوسری روایت کے معارض ہوگی جو مؤثبت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت حلال تھے“ یہ اثبات بھی دلیل پر مبنی ہے کیونکہ اثبات کسی نہ کسی دلیل سے ہوتا ہے، لہذا نفی اور اثبات دونوں جب دلیل پر مبنی ہیں تو تعارض ہوگا، اور اس کو دور کرنے کے لئے وجہ ترجیح کی ضرورت ہوگی، لہذا احناف نے ابن عباس کی روایت کو جو نافی ہے ترجیح دی یزید بن اسم کی روایت پر جو نافی ہے، کیونکہ ضبط و اتقان میں ابن عباس کو ترجیح حاصل ہے، یہ نفی کی مذکورہ تین صورتوں میں پہلی صورت ہے۔

جب نفی مشتبہ الحال ہو یعنی نفی کی دوسری صورت، اس کی مثال طہارت ماء اور طعام و شراب کی حلت ہے، تفصیل

اس کی یہ ہے کہ ایک برتن میں پانی ہے، یا کھانا ہے، ایک آدمی خبر دیتا ہے کہ یہ پانی ناپاک ہے یا یہ کھانا حرام ہے، اور دوسرا آدمی خبر دیتا ہے پاک ہے، تو پہلے آدمی کی خبر مثبت ہے جس سے نجاست اور حرمت ثابت ہو رہی ہے اور خبر دلیل پر مبنی ہے، کیونکہ اس نے نجاست و حرمت کا کوئی سبب دیکھا ہوگا جس کی بنیاد پر خبر دے رہا ہے، اور دوسرے آدمی کی خبر نافی ہے جس سے نجاست و حرمت کی نفی ہو رہی ہے، خبر نافی کا حال مشتبہ ہے، معلوم نہیں کہ استحبابِ حال کی بنا پر پاک اور حلال ہونے کی خبر دے رہا ہے، کیونکہ کھانے، پینے کی چیزوں میں اصل یہ ہے کہ وہ حلال و پاک ہوں، تو وہ اصل کا لحاظ کرتے ہوئے پاک و حلال کہہ رہا ہے یا اس کی خبر دلیل پر مبنی ہے، جب اس کی خبر مشتبہ ہے، تو ہم نے تحقیق کی، پتہ چلا کہ اصل کا لحاظ کرتے ہوئے وہ پاک اور حلال کہہ رہا ہے یعنی استحبابِ حال سے کہہ رہا ہے تو اس کی خبر معتبر نہ ہوگی، کیونکہ یہ نافی بغیر دلیل کے ہے، لہذا خبر نفی اور خبر اثبات میں تعارض نہ ہوگا، بلکہ خبر اثبات پر عمل کرتے ہوئے پانی اور کھانے کو ناپاک و حرام کہا جائے گا، اور اگر تحقیق کرنے پر معلوم ہوا کہ اس کی خبر دلیل پر مبنی ہے، استحباب سے نہیں کہہ رہا ہے، جیسے ایک آدمی نے نہر سے پانی لیا اور اس سے بالکل جدا نہیں ہوا کہ اس میں نجاست کے گرنے کا وہم ہو پھر خبر دے رہا ہے، تو اس کی یہ خبر جس سے نجاست و حرمت کی نفی ہو رہی ہے دلیل پر مبنی ہونے کی وجہ سے قوی ہوگئی، اور اثبات کی خبر بھی جس سے نجاست و حرمت ثابت ہو رہی ہے قوی ہے، جب دونوں خبریں قوت میں ایک درجہ کی ہیں تو تعارض ہوگا، لہذا اس وقت اصل کا اعتبار کرتے ہوئے پانی کو پاک اور کھانے کو حلال کہا جائے گا، اور اصل یعنی استحبابِ حال کو ہی ہم وجہ ترجیح بنائیں گے، اگرچہ استحبابِ حال دلیل نہیں بن سکتا لیکن مَرَجِّ بن سکتا ہے، لہذا خبر نفی کو خبر اثبات پر ترجیح دیں گے استحبابِ حال کی وجہ سے۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ رَحَّجَ بِفَضْلِ عَدَدِ الزُّوَاتِ لِأَنَّ الْقُلُوبَ إِلَيْهِ أَمِيلٌ وَبِالذِّكُورَةِ
وَالْحُرِّيَّةِ فِي الْعَدَدِ دُونَ الْإِفْرَادِ لِأَنَّ بِهِ نَتَمَّ الْحُجَّةَ فِي الْعَدَدِ وَاسْتَدَلَّ بِمَسَائِلِ
الْمَاءِ إِلَّا أَنَّ هَذَا امْتَرُوكٌ بِاجْتِمَاعِ السَّلَفِ۔

ترجمہ:- اور لوگوں میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے ترجیح دی ہے رواۃ کے عدد کی زیادتی کے ساتھ، اس لئے کہ دل اس کی طرف زیادہ مائل ہوتا ہے، اور ترجیح دی ہے عدد میں ذکورۃ اور حریت کے ساتھ نہ کہ افراد میں، اس لئے کہ اس کی وجہ سے حجت تام ہوتی ہے عدد میں اور استدلال کیا ہے پانی کے مسائل سے مگر یہ متروک ہے سلف کے اجماع سے۔

تشریح:- مصنف فرماتے ہیں کہ دو متعارض خبروں میں ترجیح دینے کے لئے بعض حضرات رواۃ کی کثرت کا

بَيَانُ الْمُجْمَلِ وَالْمُشْتَرَكِ -

ترجمہ:- یہ فصل ہے، اور یہ حجتیں اپنی تمام اقسام کے ساتھ بیان کا احتمال رکھتی ہیں، اور یہ بیان کا باب ہے، اور بیان پانچ قسم پر ہے، بیان تقریر، بیان تفسیر، بیان تغیر، بیان تبدیل، بیان ضرورت، بہر حال بیان تقریر پس وہ کلام کو مؤکد کرنا ہے ایسی چیز کے ساتھ جو مجاز یا خصوص کے احتمال کو ختم کر دے، پس بیان تقریر صحیح ہوتا ہے موصولاً اور مفصلاً بالاتفاق، اور اسی طرح بیان تفسیر اور وہ مجمل اور مشترک کا بیان ہے۔

تشریح:- مصنف فرماتے ہیں کہ یہ مذکورہ حجتیں یعنی کتاب و سنت ان کی جتنی اقسام گذری ہیں، ان سب میں بیان کا احتمال ہوتا ہے، اس لئے مصنف بیان کا باب شروع کر رہے ہیں۔

بیان کے معنی ظاہر کرنا، اور ظاہر ہونا، یہ لازم و متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے، ”علمہ البیان“، اللہ تعالیٰ نے اظہار مافی الضمیر کا طریقہ سکھایا، اور ”بان لی هذا الکلام“ میرے سامنے یہ کلام ظاہر ہوا، واضح ہوا۔

اصطلاح میں بیان کہتے ہیں مخاطب کے سامنے مراد ظاہر کرنے یا ظاہر ہونے کو، بیان کی پانچ قسمیں ہیں، (۱) بیان تقریر (۲) بیان تفسیر (۳) بیان تغیر (۴) بیان تبدیل (۵) بیان ضرورت۔

بیان تقریر کہتے ہیں کلام کو اس طرح مؤکد کرنا جس سے مجاز اور خصوص کا احتمال ختم ہو جائے، اس کی مثال **ولا طائر يطير بجناحيه** ”طائر کہتے ہیں پرندہ کو، اور مجازاً تیز رفتار کو بھی طائر کہتے ہیں، اسی لئے ڈاکیہ کو بھی طائر کہا جاتا ہے، یہاں مجاز کا بھی احتمال تھا مگر بجناحیہ سے یہ احتمال ختم ہو گیا، اور پرندہ کا معنی متعین ہو گئے۔

اسی طرح **فسجد الملكة**، میں ملائکہ جمع ہونے کی وجہ سے تمام ملائکہ کو شامل ہے مگر یہ احتمال ہے کہ سب فرشتے مراد نہ ہو، کیونکہ جمع بول کر کبھی بعض افراد بھی مراد لئے جاتے ہیں مگر کلمہ کی قید سے تخصیص کا احتمال ختم ہو گیا۔

بیان تفسیر اس بیان کو کہتے ہیں جس سے کلام کا خفا دور ہو جائے جیسے **اقیموا الصلوة واتوا الزکوة**، یہ آیت مجمل ہے، اس میں صرف نماز و زکوٰۃ کا حکم دیا گیا ہے، نماز کا طریقہ، ترکیب، اور زکوٰۃ کی مقدار وغیرہ بیان نہیں ہوئی ہیں، لیکن رسول اللہ ﷺ نے اپنے اقوال و افعال سے اس کو واضح کر دیا، — اسی طرح ثلثہ قراء میں مشترک کی وجہ سے خفاء تھا مگر آپ ﷺ کے ارشاد **طلاق الامۃ تطليقتان وعدتها حیضتان** نے واضح کر دیا کہ یہاں قراء سے مراد حیض ہے، تو حدیث کا یہ بیان بیان تفسیر کہلائے گا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ بیان تقریر اور بیان تفسیر دونوں میں مشترک ضابطہ یہ ہے کہ یہ بیان موصولاً بھی صحیح ہے اور

مفصلاً بھی صحیح ہے، جیسے ولا طائر يطير اور فسجد الملكة میں بیان موصولاً ہے اور اقيموا الصلوة واتوا الزكوة اور ثلثة قروء میں حدیث کا بیان مفصلاً ہے۔

بہر حال احناف و شوافع کے نزدیک بیان تقریر اور بیان تفسیر دونوں میں بیان موصولاً اور مفصلاً دونوں طرح درست ہے، اکثر معتزلہ، حنابلہ، اور بعض شوافع کے نزدیک بیان تفسیر کا مفصلاً واقع ہونا جائز نہیں ہے۔

فَأَمَّا بَيَانُ التَّغْيِيرِ نَحْوُ التَّعْلِيْقِ وَالْإِسْتِثْنَاءِ فَإِنَّمَا يَصِحُّ بِشَرْطِ الْوَصْلِ
وَإِخْتِلَافٍ فِي خُصُوصِ الْعُمُومِ فَعِنْدَنَا لَا يَقَعُ مُتَرَاخِيًا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يَجُوزُ
فِيهِ التَّرَاخِي وَهَذَا بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْعُمُومَ مِثْلَ الْخُصُوصِ عِنْدَنَا فِي إِيْجَابِ
الْحُكْمِ قَطْعًا وَبَعْدَ الْخُصُوصِ لَا يَبْقَى الْقَطْعُ فَكَانَ تَغْيِيرًا مِنَ الْقَطْعِ إِلَى
الْإِحْتِمَالِ فَتَقَيَّدَ بِشَرْطِ الْوَصْلِ وَعَلَى هَذَا قَالِ غُلَمَاءُنَا فَيَمْنُ أَوْ صَى بِخَاتَمِهِ
لِإِنْسَانٍ وَبِالْفَصِّ مِنْهُ لِأَخَرٍ مَوْصُولًا إِنَّ الثَّانِيَّ يَكُونُ خُصُوصًا لِلْأَوَّلِ وَيَكُونُ
الْفَصُّ لِلثَّانِي وَإِنْ فَصَلَ لَمْ يَكُنْ خُصُوصًا لِلْأَوَّلِ بَلْ صَارَ مُعَارِضًا فَيَكُونُ
الْفَصُّ بَيْنَهُمَا

ترجمہ:- اور بہر حال بیان تغیر جیسے تعلیق اور استثناء تو وہ صحیح ہوگا وصل کی شرط کے ساتھ، اور عام کی تخصیص کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے، پس ہمارے نزدیک یہ تخصیص تراخی کے ساتھ واقع نہ ہوگی، اور امام شافعی کے نزدیک اس میں تراخی جائز ہے، اور یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک حکم کو قطعی طریقہ پر واجب کرنے میں عام خاص کی طرح ہے، اور تخصیص کے بعد (عام میں) قطعیت باقی نہیں رہتی ہے، پس عام کو خاص کرنا قطعیت سے احتمال (ظنیت) کی طرف تغیر ہوگا تو یہ تخصیص وصل کی شرط کے ساتھ مقید ہوگی۔

اور اسی بنیاد پر ہمارے علماء نے اس شخص کے بارے میں کہا جس نے اپنی انگوٹھی کی وصیت ایک انسان کے لئے کی، اور اس کے نگینہ کی وصیت متصلاً دوسرے انسان کے لئے کی تو دوسری وصیت پہلی وصیت کے لئے تخصیص ہوگی، اور نگینہ دوسرے انسان کے لئے ہوگا، اور اگر دوسری وصیت مفصلاً کی ہے تو دوسری وصیت پہلی وصیت کے لئے تخصیص نہ ہوگی، بلکہ معارض ہوگی تو نگینہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا۔

تشریح:- تیسری قسم بیان تغیر ہے، بیان تغیر اس بیان کو کہتے ہیں جو ماقبل والے کلام کو بدل دے جیسے تعلیق اور استثناء تعلیق کی مثال جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق ان دخلت الدار، تعلیق یعنی ان دخلت الدار نے

ما قبل والے کلام کو بدل دیا، کیونکہ اگر تعلیق نہ ہوتی تو فوراً طلاق پڑ جاتی مگر تعلیق سے طلاق دخول دار تک مؤخر ہو گئی۔
استثناء کی مثال جیسے ”فلان علی الف درهم الامائة“، میں صدر کلام میں ایک ہزار کا اقرار ہے مگر ”الامائة“ سے نوسو کا اقرار باقی رہا تو ”الامائة“ نے صدر کلام کو بدل دیا، پس تعلیق اور استثناء دونوں بیانِ تغیر ہوئے، اور بیانِ تغیر وصل کی شرط کے ساتھ صحیح ہے، کیونکہ شرط اور استثناء کلام غیر مستقل ہیں، اپنے ما قبل سے ملے بغیر مفید معنی نہیں ہیں، لہذا متصل ہونا ضروری ہیں، یہی جمہور کا مذہب ہے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے نزدیک تعلیق اور استثناء میں وصل شرط نہیں ہے، بغیر وصل کے بھی صحیح ہے، ان کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے **لا غزون قریشا** میں قریش سے ضرور لڑو گا پھر ایک سال کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان شاء اللہ کہا، یہ دلیل ہے کہ مفصولاً بھی درست ہے۔

جمہور کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جو شخص کسی چیز کی قسم کھائے پھر اس کے علاوہ کو بہتر سمجھے تو کفارہ دے دے اور وہ بہتر کام کرے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم سے نکلنے کے لئے کفارہ متعین کیا، ورنہ آپ یوں کہتے کہ ان شاء اللہ کہہ دے، معلوم ہوا کہ مفصولاً درست نہیں ہے۔

نیز اگر مفصولاً صحیح قرار دیں گے تو بہت سارے معاملات باطل ہو جائیں گے، آدمی ان شاء اللہ جب چاہے کہہ دے گا تو عقد ہی باطل ہو جائے گا۔

واختلف فی خصوص العموم: - مصنف کہتے ہیں کہ جس عام میں پہلی بار تخصیص ہو رہی ہو تو اس میں اختلاف ہے، ہمارے نزدیک یہ تخصیص موصولاً درست ہے مفصولاً درست نہیں ہے، اور امام شافعی کے نزدیک مفصولاً بھی صحیح ہے۔

یہ اختلاف درحقیقت ایک دوسرے اختلافی مسئلہ پر مبنی ہے کہ عام تخصیص سے پہلے قطعی ہوتا ہے یا ظنی؟ تو ہمارے نزدیک عام تخصیص سے پہلے بالکل اسی طرح قطعی رہتا ہے جس طرح خاص قطعی ہوتا ہے، اور تخصیص کے بعد عام ظنی ہو جاتا ہے اور امام شافعی کے نزدیک عام تخصیص سے پہلے بھی ظنی ہوتا ہے جیسے تخصیص کے بعد ظنی ہوتا ہے، تو ہمارے نزدیک تخصیص بیانِ تغیر ہوگی، کیونکہ تخصیص سے عام قطعیت سے ظنیت کی طرف بدل جائے گا، اور بیانِ تغیر میں وصل ضروری ہے، اس لئے ہم نے کہا موصولاً ہونا ضروری ہے، اور امام شافعی کے نزدیک تخصیص بیانِ تغیر نہ ہوگی بلکہ بیانِ تقریر ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک عام تخصیص سے پہلے بھی ظنی ہوتا ہے اور تخصیص کے بعد بھی، تو تخصیص سے کلام میں تبدیلی نہیں ہوئی، لہذا تخصیص بیانِ تغیر نہ ہوگی بلکہ بیانِ تقریر ہوگی، اور بیانِ تقریر میں موصولاً اور مفصولاً دونوں طرح درست ہے۔

تنبیہ: یہ بات ذہن میں رہے کہ مذکورہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب عام میں تخصیص ابتداءً ہو، ورنہ عام میں کسی شخص کے ذریعہ تخصیص ہو چکی ہو تو اس عام مخصوص منہ البعض میں تخصیص مفصلاً ہمارے نزدیک بھی جائز ہوگی، کیوں عام ایک مرتبہ تخصیص سے ظنی ہو گیا تو ثانیاً جو تخصیص ہوگی وہ ظنی میں ہوگی، تو یہ تخصیص بیانِ تغیر نہ ہوگی بلکہ بیانِ تقریر ہوگی۔

وعلى هذا قال علماء نا: - ہمارے نزدیک چونکہ تخصیص میں وصل ضروری ہے، اس پر یہ مسئلہ متفرع ہے، انگوٹھی عام کے درجہ میں ہے جو حلقہ اور نگینہ دونوں کو شامل ہے، لہذا اگر کسی نے ایک آدمی کے لئے انگوٹھی کی وصیت کی اور متصلاً نگینہ کی وصیت دوسرے کے لئے کردی تو دوسری وصیت یعنی نگینہ کی وصیت پہلی وصیت یعنی انگوٹھی کی وصیت کے لئے تخصیص ہوگی، لہذا پہلے شخص کے لئے حلقہ ہوگا اور دوسرے کے لئے نگینہ ہوگا، لیکن اگر دوسری وصیت پہلی وصیت کے ساتھ موصولاً نہیں کی بلکہ مفصلاً کی تو دوسری وصیت پہلی وصیت کے لئے تخصیص نہ ہوگی بلکہ پہلی وصیت کی وجہ سے حلقہ اور نگینہ دونوں پہلے شخص کے لئے ہو گئے پھر دوسری وصیت کی وجہ سے نگینہ دوسرے آدمی کے لئے بھی ہو تو دوسری وصیت نگینہ کے بارے میں پہلی وصیت کے معارض ہو گئی، اس تعارض کی وجہ سے نگینہ دونوں آدمیوں کے درمیان مشترک ہوگا۔

وَ اٰخْتَلَفُوْا فِیْ کَیْفِیَّةِ عَمَلِ الْاِسْتِثْنَاءِ اَيْضًا قَالَ اَصْحَابُنَا اِلَّا سِتْنَاءَ یَمْنَعُ التَّکْلَمُ بِحُکْمِهِ بِقَدْرِ الْمُسْتَثْنٰی فِیْکُوْنُ تَکْلَمًا بِالْبَاقِیِّ بَعْدَهُ وَقَالَ الشَّافِعِیُّ رحمہ اللہ اِلَّا سِتْنَاءَ یَمْنَعُ الْحُکْمَ بِطَرِیْقِ الْمُعَارَضَةِ بِمَنْزِلَةِ دَلِیْلِ الْخُصُوْصِ کَمَا اٰخْتَلَفُوْا فِی التَّعْلِیْقِ بِالشَّرْطِ عَلٰی مَا سَبَقَ فَصَارَ عِنْدَنَا تَقْرِیْرُ قَوْلِهِ لِفُلَانٍ عَلٰی اَلْفٍ دِرْهَمٍ اِلَّا مِائَةً لَّهِ عَلٰی تِسْعِمِائَةٍ وَعِنْدَهُ اِلَّا مِائَةٌ فَانَهَا لَیْسَتْ عَلٰی۔

ترجمہ:- اور اختلاف کیا ہے (احناف و شوافع نے) استثناء کے عمل کی کیفیت کے بارے میں، پس ہمارے اصحاب نے کہا کہ استثناء مستثنیٰ کی مقدار میں اس کے حکم کے ساتھ تکلم کو روکتا ہے، تو ہوگا تکلم اس مقدار کا جو باقی ہے، اور امام شافعی نے کہا کہ استثناء روکتا ہے حکم کو معارضہ کے طریقہ پر بمنزلہ دلیل خصوص کے، جیسا کہ اختلاف کیا ہے (احناف و شوافع نے) تعلیق بالشرط میں اس تفصیل کے مطابق جو گزر چکی، تو ہمارے نزدیک قائل کے قول لفلان علی الف درهم الامائة کی تقریر ہوگی **له علی تسعمائة**، اور امام شافعی کے نزدیک **الامائة فانها ليست علی ہوگی۔**

تشریح:- احناف و شوافع میں جیسے تخصیص عموم میں اختلاف ہے ایسے ہی استثناء کے عمل کی کیفیت میں بھی اختلاف ہے، ہمارے نزدیک استثناء، مستثنیٰ کی مقدار پر اس کے حکم کے ساتھ تکلم سے مانع ہے یعنی مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ سے خارج کرنے کے بعد جو باقی رہا گویا اسی کا تکلم کیا ہے، متکلم نے مستثنیٰ کا تکلم کیا ہی نہیں ہے، جب مستثنیٰ کا تکلم نہیں ہوا تو اس کا حکم بھی معدوم ہوگا، اور امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ استثناء مستثنیٰ کے تکلم سے مانع نہیں ہے یعنی متکلم نے مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ سب کا تکلم کیا ہے، پھر تعارض کی وجہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ سے خارج ہو جائے گا جیسے **لفلان علی الف درہم الامائۃ**، تو ہمارے نزدیک مستثنیٰ یعنی مائۃ کو مستثنیٰ منہ یعنی الف سے نکالنے کے بعد جو نو سو باقی رہا، متکلم نے اسی کا تکلم کیا ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک تکلم تو مستثنیٰ منہ اور مستثنیٰ دونوں کا ہوا ہے مگر دونوں میں تعارض ہوا، کہ **لفلان علی الف** کا تقاضا ہے ایک ہزار واجب ہونے کا، اور الامائۃ کا تقاضا ہے سو کو ہزار میں سے نکالنے کا یعنی نو سو واجب ہونے کا، تو تعارض کی وجہ سے سو ہزار سے خارج ہو گیا جیسے عام کی تخصیص میں ایسا ہی اختلاف ہے، مثلاً کسی نے کہا یہ انگوٹھی خالد کے لئے ہے، اور اس کا نگینہ حامد کے لئے ہے، تو انگوٹھی بمنزل عام ہے جو حلقہ اور نگ دونوں کو شامل ہے، پھر نگ کی تخصیص کر دی تو ہمارے اور امام شافعیؒ دونوں کے نزدیک انگوٹھی خالد کے لئے ہوگی اور نگ حامد کے لئے ہوگا البتہ نوعیت تخصیص میں اختلاف ہے کہ ہمارے نزدیک مخصوص یعنی نگ عام یعنی انگوٹھی میں داخل ہی نہیں ہے، تخصیص کے بعد عام میں جو باقی رہا یعنی انگوٹھی کا حلقہ، متکلم نے صرف اسی کا تکلم کیا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک مخصوص عام میں داخل ہے پھر تخصیص کی وجہ سے تعارض ہوا، اس لئے مخصوص عام کے حکم سے خارج ہو گیا، (کان ادھر سے پکڑو یا گھما کر، نتیجہ ایک ہی ہے۔)

مصنف فرماتے ہیں استثناء والا اختلاف ایسا ہی ہے جیسے پہلے تعلیق بالشرط کا اختلاف گذرا کہ ہمارے نزدیک تعلیق بالشرط سبب سے مانع ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک حکم سے مانع ہے، یعنی ہمارے نزدیک معلق بالشرط شرط کے پائے جانے سے پہلے سبب ہی نہیں بنتا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک سبب تو بن جاتا ہے مگر حکم واقع نہیں ہوتا جیسے **انت طالق ان دخلت الدار میں انت طالق** ہمارے نزدیک سبب ہی نہیں بنا، جب دخول دار پایا جائے گا تو **انت طالق** سبب بنے گا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک **انت طالق** سبب تو ابھی بن گیا مگر شرط کی وجہ سے ابھی حکم یعنی وقوع طلاق نہ ہوگا۔

بہر حال ہمارے نزدیک استثناء مستثنیٰ کی مقدار کو خارج کرنے کے بعد باقی کے تکلم کا نام ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک تکلم تو دونوں کا ہوا ہے مگر معارضہ کے سبب مستثنیٰ مستثنیٰ منہ سے خارج ہو جائے گا، لہذا **لفلان علی الف درہم الامائۃ** کی تقریر یہ ہوگی **لفلان علی تسعمائۃ**، اور امام شافعیؒ کے نزدیک ہزار کا اس نے اقرار کیا ہے پھر

کہتا ہے **الامائة فانها ليست على** تو معارضہ کی وجہ سے سو ہزار سے خارج ہو کر نو سو واجب ہوں گے، نتیجہ دونوں کے نزدیک ایک ہی ہے۔

طالب علمانہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر اختلاف کا ثمرہ اور فائدہ کیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس اختلاف کا بھی ثمرہ بعض مسائل میں ظاہر ہوگا، جب کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کے خلاف جنس ہو جیسے کسی نے کہا **الف فلان على الف درهم الاثوب**، فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار درہم ہیں مگر ایک تھان کپڑے کا، تو ہمارے نزدیک یہ استثناء ہی درست نہ ہوگا کیونکہ غیر جنس بیان نہیں ہو سکتا، اور امام شافعی کے نزدیک درست ہے، پس ہزار میں سے کپڑے کی قیمت کی مقدار کم ہو جائے گی، کیوں کہ استثناء ان کے نزدیک دلیل معارض کی طرح ہے، اور معارضہ امکان کے مطابق ہوتا ہے اور ہزار میں سے کپڑے کی قیمت کا کم کر دینا ممکن ہے، (درس حسامی)

وَعَلَى هَذَا اِعْتَبَرَ صَدْرُ الْكَلَامِ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَتَّبِعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ
إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ عَامًّا فِي الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ إِلَّا أَنَّ اِلِسْتِثْنَاءَ عَارِضَهُ فِي الْمَكِيلِ
خَاصَّةً فَبَقِيَ عَامًّا فِيمَا وَرَاءَهُ وَقُلْنَا هَذَا اِلِسْتِثْنَاءُ حَالٍ فَيَكُونُ الصَّدْرُ عَامًّا فِي
الْأَحْوَالِ وَذَلِكَ لِأَيُّصْلَحَ الْآفِي الْمَقْدَارِ وَاحْتَجَّ أَصْحَابُنَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ
بِقَوْلِهِ تَعَالَى فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًّا فَالْخَمْسِينَ تَعَرَّضَ لِلْعَدَدِ
الْمُثَبَّتِ بِالْأَلْفِ لَا لِحُكْمِهِ مَعَ بَقَاءِ الْعَدَدِ لِأَنَّ الْأَلْفَ مَتَى بَقِيَتْ أَلْفًا لَمْ تَصْلَحْ
إِسْمًا لِمَادُونَهَا بِخِلَافِ الْعَامِ كِاسْمِ الْمُشْرِكَيْنِ إِذَا خُصَّ مِنْهُ نَوْعٌ كَانَ
الْإِسْمُ وَاقِعًا عَلَى الْبَاقِي بِلَا خَلَلٍ ثُمَّ اِلِسْتِثْنَاءُ نَوْعَانِ مُتَّصِلٌ وَهُوَ الْأَصْلُ
وَتَفْسِيرُهُ مَا ذَكَرْنَا وَمُنْفَصِلٌ وَهُوَ مَا لَا يَصْلَحُ اِسْتِخْرَاجُهُ مِنَ الْأَوَّلِ لِأَنَّ
الصَّدْرَ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ فَجُعِلَ مُبْتَدَأً مَجَازًا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِيَ الْأَرْبِ
الْعُلَمِينَ اِي لَكِنَّ رَبَّ الْعُلَمِينَ۔

ترجمہ:- اور اسی اصل پر امام شافعی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول **لا تتبعوا الطعام بالطعام الا سواء** میں صدر کلام کو عام قرار دیا ہے، مگر یہ کہ استثناء صدر کلام کے معارض ہو گیا خاص طور پر مکمل چیزوں میں، تو باقی رہا صدر کلام عام اس کے علاوہ میں، اور ہم نے کہا کہ یہ حالت کا استثناء ہے، لہذا صدر کلام احوال میں عام ہوگا،

اور یہ عموم صلاحیت نہیں رکھتا ہے مگر مقدار (کمیل) میں، اور ہمارے اصحاب نے استدلال کیا ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد **فَلَبِثْ فِيهِمْ الْفَ سَنَةً اِخْمَسِينَ عَامًا** سے، پس لفظ خمسين نے تعرض کیا ہے اس عدد سے جو الف سے ثابت ہو رہا ہے، نہ کہ الف کے حکم سے عدد کے باقی رہنے کے ساتھ، اس لئے کہ الف جب تک الف باقی ہے تو وہ مادون الالف کا اسم بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا، برخلاف عام کے جیسا کہ اسم مشرکین جب اس میں سے ایک نوع کو خاص کر لیا جائے تو اس اسم کا اطلاق باقی پر واقع ہوگا بغیر خلل کے۔

پھر استثناء کی دو قسمیں ہیں، ایک متصل، اور یہی اصل ہے، اور اس کی تفسیر وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں، اور دوسری قسم منفصل، اور منفصل وہ ہے جو ماقبل سے اس کو نکالنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو، اس لئے کہ صدر کلام مستثنیٰ کو شامل نہیں ہوتا ہے، پس مستثنیٰ کو مجازاً کلام مستقل قرار دیا جائے گا، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا **فَانْهَمْ عَدُو لِي الْاَرَبِ**

العالمین“ یعنی لکن رب العالمین۔

تشریح:- امام شافعی کا استثناء کے بارے میں یہ اصول ہے کہ استثناء بطریق معارضہ مانع حکم ہوتا ہے، مانع تکلم نہیں ہوتا، اس اصول کے پیش نظر حضرت امام نے آپ ﷺ کے ارشاد **لَا تَتَّبِعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّا سِوَاءَ بَسِوَاءٍ** میں صدر کلام یعنی **لَا تَتَّبِعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ** کو عام گردانا ہے، قلیل و کثیر سب کو عام ہے قلیل یعنی جو کھیل میں نہ آ سکے جیسے ایک مٹھی دو مٹھی کے بدلہ میں بیچنا، اور کثیر یعنی جو قلیل میں آ سکے تو مستثنیٰ منہ سب کو عام ہے، لہذا بیچ کی تمام صورتیں حرام ہیں، پھر ”**اِلَّا سِوَاءَ بَسِوَاءٍ**“ کے ذریعہ صرف مساوات کی صورت کو خارج کر دیا کہ برابری کے ساتھ اگر بیع ہے تو جائز ہے، اور مساوات کے علاوہ سب صورتیں ناجائز ہیں، لہذا ایک مٹھی دو مٹھی کے عوض بیچنا بھی ناجائز اور حرام ہے، کیونکہ مساوات سے مراد جو کھیل و قدر کے تحت آتی ہو، اور ایک مٹھی اور دو مٹھی یہ کیل کے تحت نہیں آتی لہذا یہ صدر کلام میں شامل رہ کر حرام ہوگی، اور ہمارے نزدیک ایک مٹھی دو مٹھی کے عوض بیچنا حرام نہیں ہے، کیونکہ مقدار قلیل کو حدیث شامل ہی نہیں ہے۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ استثناء میں اصل یہ ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو، اور یہاں مستثنیٰ مساوات ہے جو حالت ہے، لہذا مستثنیٰ منہ بھی از قبیل احوال ہوگا اور حالتیں کل تین ہیں (۱) مساوات (۲) مفاضلہ یعنی کمی بیشی کے ساتھ بیچنا (۳) مجازفہ یعنی اٹکل اور اندازے سے بیچنا، تو صدر کلام یعنی **لَا تَتَّبِعُوا الطَّعَامَ** ان تینوں حالتوں کو عام ہے کہ اناج کو اناج کے بدلہ ان تینوں حالتوں میں سے کسی حالت میں مت بیچو، پھر الا کے ذریعہ مساوات کی حالت کا استثناء کر دیا کہ مساوات کے ساتھ بیع جائز ہے، باقی دو حالتوں میں یعنی مجازفہ اور مفاضلہ جائز نہیں ہے، اور ان تین حالتوں کا تحقق غلہ کی اس مقدار میں ہوتا ہے جو کیل کے تحت آتی ہو، لہذا صدر کلام غلہ کی اسی مقدار کو شامل ہوگا جو کیل

کے تحت آتی ہو، اور جو قلیل مقدار ہے صدر کلام اس کو شامل ہی نہیں ہے، لہذا ایک مٹھی دو مٹھی کے بدلہ بیچنا حرام نہ ہوگا جیسا کہ احناف کا مذہب ہے، کیونکہ قلیل کی مقدار نبی کے تحت داخل ہی نہیں ہے، مصنف نے احناف کی صرف ایک ہی دلیل پر اکتفا کیا ہے اس جگہ فریقین کے اور بھی دلائل ہیں، جو مطولات میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

واحتج اصحابنا: - احناف کے نزدیک استثناء مستثنیٰ کی مقدار کو خارج کرنے کے بعد باقی کے تکلم کا نام ہے، اور متدل آیت باری تعالیٰ ہے ”فَلَبِثْ فِيهِمْ الْف سَنَةً الْاِخْمَسِينَ عَامًا“ اس میں مستثنیٰ یعنی خمسین کو الف سے نکالنے کے بعد باقی کا تکلم ہے، تو اللہ تعالیٰ حضرت نوحؑ کے اپنی قوم میں ساڑھے نو سو سال قیام کی خبر دے رہے ہیں، گویا الف کا تکلم ہوا ہی نہیں ہے، احناف کے نقطہ نظر سے آیت میں کوئی اشکال نہیں ہے، اگر امام شافعی کے نقطہ نظر سے یہاں استثناء کو صرف مانع حکم قرار دیا جائے، اور مانع تکلم نہ قرار دیا جائے تو آیت میں اشکال و خرابی لازم آئے گی، کیونکہ آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ الف کا عدد تو باقی ہے مگر اس کا حکم باقی نہیں ہے یعنی الف سے ہزار مراد نہیں بلکہ الا خمسین کے معارض ہونے کی وجہ سے ساڑھے نو سو مراد ہے، تو الف کا اطلاق مادون الالف پر ہو رہا ہے اور یہ غلط ہے، کیونکہ الف الف دہتے ہوئے الف سے کم پر نہیں بولا جاتا ہے۔

بخلاف العام: - شوافع کے جواب کی تردید ہے، وہ کہتے ہیں کہ الف کا اطلاق مادون الالف پر ہو سکتا ہے، الف بولکر ساڑھے نو سو مراد لے سکتے ہیں، جیسے عام مخصوص منہ البعض میں، باوجودیکہ مخصوص عام کے حکم سے خارج ہے، پھر بھی عام بولا جاتا ہے جیسے مشرکین کا لفظ ہند، سندھ، روم سب جگہ کے مشرکین کو شامل ہے، اگر مشرکین ہند کو بذریعہ تخصیص خارج کر دیا جائے تو بھی باقی مشرکین پر یہ لفظ بولا جاتا ہے، ایسے ہی استثناء میں مستثنیٰ کو خارج کرنے کے بعد بقیہ پر مستثنیٰ منہ کو بولا جاسکتا ہے۔

مصنف اس کا جواب دے رہے ہیں کہ استثناء کو عام پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ عام میں تخصیص کے بعد مابقیہ پر عام کا اطلاق کرنے میں کوئی خرابی و خلل لازم نہیں آتا، اور استثناء میں مستثنیٰ کو خارج کر کے بقیہ پر مستثنیٰ منہ کے اطلاق سے خرابی لازم آتی ہے جیسے اوپر تفصیل سے گذرا۔

ثم الاستثناء نوعان: - مصنف کہتے ہیں کہ استثناء کی دو قسمیں ہیں، (۱) ایک متصل ہے اور یہی اصل ہے، اس کی تفسیر پہلے گذری کہ استثناء مستثنیٰ کی مقدار کو خارج کرنے کے بعد باقی کے تکلم کا نام ہے، گویا مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل ہوتا ہے پھر نکالا جاتا ہے جیسے **جاءنی القوم الازید** - زید مستثنیٰ متصل ہے، (۲) دوسری قسم مستثنیٰ منقطع، اسی کو منفصل بھی کہتے ہیں، مستثنیٰ منقطع اس کو کہتے ہیں جس کو اول سے یعنی مستثنیٰ منہ سے نہ نکالا گیا ہو، کیونکہ وہ مستثنیٰ منہ میں داخل ہی نہیں تھا، جیسے **جاءنی القوم الاحماراً**، ہمارا مستثنیٰ منقطع ہے، لہذا مستثنیٰ منقطع مجازاً

کلام مستقل قرار دیا جائے گا، پس الا لکن کے معنی میں ہوگا، جیسے فرمان باری تعالیٰ **فَانْهَمِ عَدُولَى الْاَرَبِ الْعَالَمِينَ**، حضرت ابراہیمؑ کا مقولہ ہے کہ بیشک یہ بت میرے دشمن ہیں لیکن رب العالمین میرے دشمن نہیں ہیں، یعنی رب العالمین مستثنیٰ منہ یعنی بتوں میں داخل نہیں ہے تو یہ مستقل کلام ہوگا۔ اگر قوم بتوں کی اور باری تعالیٰ دونوں کی عبادت کرتی ہو تو یہ مستثنیٰ متصل کی مثال بنے گی۔

وَأَمَّا بَيَانُ الضَّرُورَةِ فَهُوَ نَوْعٌ بَيَانٍ يَقَعُ بِمَا لَمْ يُوضَعْ لَهُ وَهَذَا عَلَى أَرْبَعَةِ أَنْوَاعٍ مِنْهُ مَا هُوَ فِي مَعْنَى الْمَنْطُوقِ بِهِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلَا مَهَ التَّلْثُ صَدْرُ الْكَلَامِ أَوْ جَبَ الشَّرَكَةِ ثُمَّ تَخْصِيصُ الْأَمِّ بِالتَّلْثِ دَلٌّ عَلَى أَنَّ الْأَبَ يَسْتَحِقُّ الْبَاقِيَ فَصَارَ بَيَانًا بِصَدْرِ الْكَلَامِ لَا بِمَحْضِ السُّكُوتِ وَمِنْهُ مَا يَثْبُتُ بِدَلَالَةِ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ مِثْلُ سَكُوتِ صَاحِبِ الشَّرْعِ عِنْدَ أَمْرِ يُعَايِنُهُ عَنِ التَّغْيِيرِ يَدُلُّ عَلَى الْحَقِّيقَةِ وَفِي مَوْضِعِ الْحَاجَةِ إِلَى الْبَيَانِ يَدُلُّ عَلَى الْبَيَانِ مِثْلُ سَكُوتِ الصَّحَابَةِ عَنْ تَقْوِيمِ مُنْفَعَةِ الْبَدَنِ فِي وَلَدِ الْمَغْرُورِ وَمِنْهُ مَا يَثْبُتُ ضَرُورَةً دَفْعِ الْغُرُورِ مِثْلُ سَكُوتِ الشَّفِيعِ وَسَكُوتِ الْمُؤَلَى حِينَ يَرَى عَبْدَهُ يَبِيعُ وَيَشْتَرِي۔

ترجمہ:- اور بہر حال بیانِ ضرورت پس وہ بیان کی ایسی قسم ہے جو واقع ہوتی ہے ایسی چیز سے جو بیان کے لئے موضوع نہیں ہے، اور یہ چار قسم پر ہے، ان میں سے ایک وہ ہے جو منطوق بہ کے حکم میں ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول **وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلَا مَهَ التَّلْثُ**، صدر کلام نے شرکت کو ثابت کیا، پھر ام کی ثلث کے ساتھ تخصیص نے اس بات پر دلالت کی کہ اب باقی کا مستحق ہے پس تخصیص ام بالثلث صدر کلام کے ساتھ بیان ہو گیا نہ کہ محض سکوت سے۔

اور بیانِ ضرورت کی دوسری قسم وہ ہے جو متکلم کے حال کی دلالت سے ثابت ہوتی ہے، جیسے صاحبِ شرع کا کسی امر کو دیکھ کر تغیر و تبدیل سے سکوت کرنا اس امر کے حق ہونے پر دلالت کرتا ہے، اور بیان کی ضرورت کی جگہ میں سکوت بیان پر دلالت کرتا ہے جیسے صحابہ کا سکوت کرنا ولدِ مغرور میں بدنی منافع کی قیمت لگانے سے۔

اور بیانِ ضرورت کی تیسری قسم وہ ہے جو لوگوں سے دھوکہ کو دور کرنے کی ضرورت سے ثابت ہوتی ہے جیسے شفیع کا سکوت، اور مولیٰ کا سکوت جب کہ وہ اپنے غلام کو خرید و فروخت کرتا دیکھے۔

تشریح:- بیان کی قسموں میں ایک بیانِ ضرورت ہے، بیانِ ضرورت بیان کی ایسی قسم ہے جو ایسی چیز سے واقع

ہوتی ہے جو بیان کے لئے وضع نہیں کی گئی ہے، یعنی اس میں سکوت کو بیان کا درجہ دیا جاتا ہے، حالانکہ سکوت بیان کے لئے موضوع نہیں ہے، بیان کے لئے تو نطق موضوع ہے۔

بیان ضرورت کی چار قسمیں ہیں، (۱) پہلی قسم وہ ہے جو منطوق بہ کے حکم میں ہو یعنی بیان تو بغیر نطق کے حاصل ہوا ہے مگر حکم میں اس بیان کے ہے جو نطق سے حاصل ہوا ہو، -- جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”وَرَثَهُ ابَوَاهُ فَلَامَهُ الثَّلَاثُ“ آیت میں صدر کلام یعنی ”وَرَثَهُ ابَوَاهُ“ سے میراث میں ماں باپ کی شرکت معلوم ہو رہی ہے، لیکن کسی ایک کا بھی متعین حصہ نہیں معلوم ہو رہا ہے، ”فَلَامَهُ الثَّلَاثُ“ کہہ کر ماں کا حصہ متعین کر دیا، تو ماں کے حصہ کی تعیین یہ باب کے حصہ کا بیان ہے، کہ ثلث کے بعد باقی باپ کا ہے، تو ماں کے حصہ کی تعیین صدر کلام کے ساتھ مل کر باپ کے حصہ کا بیان ہو گئی، نہ کہ فقط ماں کے حصہ کی تعیین اور باب کے حصہ سے سکوت، کیونکہ اگر صدر کلام سے شرکت نہ ہو اور صرف ماں کا حصہ متعین کر دیا جائے تو اس سے باپ کا حصہ متعین نہ ہوگا۔

خلاصہ کلام یہ کہ باپ کے حصہ کا بیان تو سکوت سے ہی حاصل ہوا مگر صدر کلام کی شرکت کے ساتھ۔

ومنہ ما یثبت :- بیان ضرورت کی دوسری قسم یہ ہے کہ متکلم کی حالت کی دلالت سے وہ بیان مفہوم ہو جیسے شارع کا کسی فعل کو دیکھ کر سکوت کرنا اور اس پر نکیر نہ کرنا یہ دلیل و بیان ہے اس بات کا کہ یہ فعل مباح ہے، غلط نہیں ہے، مثلاً آپ ﷺ کا لوگوں کو خرید و فروخت، کھانے پینے وغیرہ معاملات کرتے دیکھنا اور آپ ﷺ کا اس پر سکوت کرنا، تغیر و تبدل اور نکیر نہ کرنا یہ دلیل ہے ان معاملات کے درست ہونے کی، اگر درست نہ ہوتے تو آپ نکیر فرماتے، تبدیلی فرماتے، غرض اس طرح کا سکوت بیان سمجھا جائے گا۔

وفی موضع الحاجة :- اسی طرح جہاں بیان کی ضرورت ہو وہاں سکوت کرنا بھی بیان ہوگا جیسے بنی عذرہ کے ایک آدمی کو ایک باندی نے یہ کہہ کر دھوکہ دیا کہ میں آزاد ہوں، تو اس نے آزاد سمجھ کر نکاح کر لیا اور اس سے بچے پیدا ہوئے، ایک مدت کے بعد اس باندی کا مالک آیا اور مطالبہ کرنے لگا، مقدمہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی عدالت میں آیا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے باندی اس کے مولیٰ کو دلادی اور شوہر پر بچوں کی قیمت واجب کر دی تاکہ بچے آزاد ہو جائیں، البتہ بچوں کے بدنی منافع کسب، خدمت وغیرہ جو شوہر نے حاصل کئے تھے اس کی کوئی قیمت نہیں لگائی، اس سے سکوت کیا، اور حضرت عمر نے یہ فیصلہ صحابہ کے سامنے کیا، کسی نے نکیر نہیں کی، سب نے سکوت کیا، تو صحابہ کا یہ سکوت بیان ہے اس بات کا کہ منافع بدنی کا ضمان نہیں آتا ہے، کیونکہ اگر منافع کا کوئی ضمان وغیرہ ہوتا تو کوئی نہ کوئی بولتا، یہ بیان کی ضرورت کا موقع تھا، مگر سب نے سکوت کیا، تو بیان کی ضرورت کی جگہ میں سکوت بیان ہے۔

مغرو اس آدمی کو کہتے ہیں جس کو عورت نے یہ دھوکہ دیا ہو کہ میں آزاد ہوں، جب کہ وہ باندی ہو، یا میں تیری

باندی ہوں، اور وہ اپنی باندی سمجھ کر وٹھی کر لے یا اس سے نکاح کر لے، تو اس کو مغرور (دھوکا کھایا ہوا) کہا جائے گا۔
ومنه ما يثبت ضرورة دفع الغرر:- بیان ضرورت کی تیسری قسم وہ ہے جو لوگوں کو دھوکے سے بچانے کے لئے ثابت ہو، جیسے شفیع کو بیع کا علم ہوا، اور اس نے سکوت کیا، کوئی مطالبہ نہیں کیا تو اس کا یہ سکوت اس بات کا بیان ہوگا کہ اس نے اپنے حق شفیع کو چھوڑ دیا ہے، اور شفیع کے سکوت کو اپنے حق شفیع کو چھوڑ دینے کا بیان اس لئے قرار دیا جاتا ہے تاکہ مشتری سے دھوکہ دور کیا جاسکے، کیونکہ مشتری شفیع کے ڈر سے بیع میں تصرف سے گریز کرے گا، اور یہ اس کے لئے ضرر ہے، اور مشتری شفیع کے خوف سے اسی وقت بیع کر سکتا ہے جب کہ شفیع کے سکوت کو ترک حق شفیع کا بیان قرار دیا جائے، اب وہ بلا جھجک بیع میں تصرف کرے گا، اسی طرح شفیع کے سکوت کو بیان نہ قرار دینے کی صورت میں بائع کو بھی ضرر ہوگا، کیونکہ شفیع کے خوف سے کوئی اس کی جائیداد کو خریدنے کا ارادہ اور ہمت نہیں کرے گا۔
 اسی طرح اگر مولیٰ اپنے غلام کو خرید و فروخت کرتے دیکھ لے اور سکوت اختیار کرے تو اس کا یہ سکوت اس بات کا بیان ہوگا کہ مولیٰ نے غلام کو تجارت کی اجازت دیدی ہے، اگر اس کو بیان نہ قرار دیا جائے تو لوگ اس غلام سے خرید و فروخت کر کے دھوکہ کھائیں گے۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ مولیٰ کا یہ سکوت اجازت نہ سمجھا جائے گا، کیونکہ احتمال ہے کہ مولیٰ نے غصہ کی وجہ سے سکوت کیا ہو، اور محتمل حجت نہیں ہوتا، لہذا مولیٰ کا سکوت اجازت کے لئے حجت نہ ہوگا۔

وَمِنْهُ مَا يَثْبُتُ بِضُرُورَةٍ كَثْرَةُ الْكَلَامِ مِثْلُ قَوْلِ عُلَمَائِنَا فَيَمْنُ قَالَ لَهُ عَلَى مِائَةٍ
 وَدِرْهَمٍ أَوْ مِائَةٍ وَقَفِيزِ حَنْطَةٍ إِنَّ الْعُطْفَ جُعِلَ بَيَانًا لِلْمِائَةِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ
 الْقَوْلُ قَوْلُهُ فِي بَيَانِ الْمِائَةِ كَمَا إِذَا قَالَ لَهُ عَلَى مِائَةٍ وَتَوَبَّ قُلْنَا إِنَّ حَذْفَ
 الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ مُتَعَارَفٌ ضُرُورَةٌ كَثْرَةُ الْعَدَدِ وَطُولُ الْكَلَامِ ذَلِكَ فَيَمَّا يَثْبُتُ
 وَجُوبُهُ فِي الذِّمَّةِ فِي عَامَّةِ الْمُعَامَلَاتِ كَالْمَكِيلِ وَالْمَوْزُونِ دُونَ الثِّيَابِ فَإِنَّهَا
 لَا تَثْبُتُ فِي الذِّمَّةِ إِلَّا بِطَرِيقٍ خَاصٍ وَهُوَ السَّلَامُ۔

ترجمہ:- اور بیان ضرورت کی چوتھی قسم وہ ہے جو کلام کے کثرت استعمال کی ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے، جیسے ہمارے علماء کا قول اس شخص کے بارے میں جس نے کہا **له علی مائة ودرهم یا مائة وقفیز حنطة تو** عطف مائے کا بیان قرار دیا جائے گا، اور امام شافعی نے کہا کہ مائے کے بیان میں قائل کا قول معتبر ہوگا، جیسا کہ جب کہا **له علی مائة وثوب**، ہم کہیں گے کہ معطوف علیہ کا حذف کثرت عدد اور طول کلام کی ضرورت کی وجہ سے متعارف

ہے، اور یہ اس چیز میں ہے جس کا وجوب ذمہ میں ثابت ہوتا ہے عام معاملات میں، جیسے کہ مکمل اور موزوں نہ کہ کپڑے، اس لئے کہ کپڑے ذمہ میں ثابت نہیں ہوتے ہیں، مگر ایک خاص طریقہ پر اور وہ خاص طریقہ مسلم ہے۔

تشریح:- بیان ضرورت کی چوتھی قسم یہ ہے کہ کلام کے کثیر الاستعمال ہونے کی ضرورت کی وجہ سے سکوت کو بیان قرار دیا جائے، یا طول کلام سے بچنے کی ضرورت کی وجہ سے سکوت کو بیان قرار دیا جائے جیسے کسی نے اقرار کیا **لہ علی مائۃ ودرہم یا مائۃ وقفین حنطۃ** تو ہمارے علماء کہتے ہیں کہ اس میں عطف مائۃ کا بیان ہوگا، لہذا پہلی مثال میں مائۃ بھی درہم ہوں گے، اور دوسری مثال میں مائۃ بھی وقفین حنطۃ ہوں گے گویا اس نے یوں کہا ہے **لہ علی مائۃ درہم ودرہم، لہ علی مائۃ وقفین حنطۃ ووقفین حنطۃ** معطوف علیہ میں مائۃ کی تمیز کو کثرت استعمال اور طول کلام کی وجہ سے حذف کر دیا گیا ہے، اور معطوف اس حذف کا بیان ہوگا، لہذا پہلی مثال میں مقرر پر ایک سوا ایک درہم واجب ہوں گے اور دوسری مثال میں ایک سوا ایک وقفین حنطۃ واجب ہوں گے۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ مائۃ مبہم ہے، وضاحت نہیں ہے کہ سو کیا ہے؟ اور عطف مائۃ کی تفسیر نہیں ہے، تو مائۃ جو مبہم و مجمل ہے اس کی وضاحت کے لئے قائل کے قول کا اعتبار ہوگا۔۔۔ جیسے کوئی کہے **لہ علی مائۃ وثوب**، تو اس میں ثوب مائۃ کی تفسیر نہیں ہوگا بلکہ بالاتفاق قائل کے قول اور اس کی مراد کا اعتبار کیا جائے گا۔

ہم اس کا جواب یہ دیں گے کہ کلام میں کثرت استعمال عدد اور طول کلام کی وجہ سے معطوف علیہ کا حذف متعارف ہے جیسے **بعث منک هذا بمائۃ وعشرۃ درہم**، تو یہاں ایک سو دس درہم ہوں گے، لیکن کثرت استعمال کی وجہ سے معطوف علیہ کا حذف صرف ان چیزوں میں ہوگا جو ذمہ میں واجب ہوتی ہیں، اور وہ عموماً مکملی اور موزونی چیزیں ہیں، کپڑے ذمہ میں ثابت نہیں ہوتے، کیونکہ یہ مکملی یا موزونی نہیں ہیں، کپڑے ذمہ میں صرف اس صورت میں واجب ہو سکتے ہیں جب بیع مسلم ہو، لہذا امام شافعی کا قیاس درست نہیں ہے۔

وَأَمَّا بَيَانُ التَّبْدِيلِ فَهُوَ النَّسْخُ وَالنَّسْخُ فِي حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ بَيَانٌ لِمُدَّةِ
الْحُكْمِ الْمُطْلَقِ الَّذِي كَانَ مَعْلُومًا عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى إِلَّا أَنَّهُ تَعَالَى أَطْلَقَهُ فَصَارَ
ظَاهِرُهُ الْبَقَاءُ فِي حَقِّ الْبَشَرِ فَكَانَ تَبْدِيلًا فِي حَقِّنَا بَيَانًا مَحْضًا فِي حَقِّ
صَاحِبِ الشَّرْعِ وَهُوَ كَالْقَتْلِ فَإِنَّهُ بَيَانٌ مَحْضٌ لِلْأَجْلِ فِي حَقِّ صَاحِبِ
الشَّرْعِ وَتَغْيِيرٌ وَتَبْدِيلٌ فِي حَقِّ الْقَاتِلِ وَمَحَلُّهُ حُكْمٌ يَكُونُ فِي نَفْسِهِ مُحْتَمَلًا
لِلْوُجُودِ وَالْعَدَمِ وَلَمْ يَلْتَحِظْ بِهِ مَا يَنَالُ فِي النَّسْخِ مِنْ تَوْقِيتٍ أَوْ تَابِيدٍ ثَبَتَ نَصًّا

كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى خَلَدَيْنَ فِيهَا أَبَدًا أَوْ دَلَالَةً كَسَائِرِ الشَّرَائِعِ الَّتِي قُبِضَ عَلَيْهَا
رِسْوَلُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔

ترجمہ:- اور بہر حال بیان تبدیل پس وہ نسخ ہے، اور نسخ صاحب شرع کے حق میں اس مطلق حکم کی مدت کو بیان کرنا ہے جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک معلوم ہے، مگر اللہ تعالیٰ نے اس کو مطلق رکھا تھا تو انسان کے حق میں وہ حکم بظاہر باقی رہنے والا تھا، تو نسخ تبدیل ہو گیا ہمارے حق میں اور بیان محض ہو گیا صاحب شرع کے حق میں، اور وہ جیسے قتل ہے، اس لئے کہ قتل صاحب شرع کے حق میں مدت کا بیان محض ہے، اور قاتل کے حق میں تغیر و تبدیل ہے، اور نسخ کا محل وہ حکم ہے جو فی نفسہ وجود و عدم کا احتمال رکھتا ہو اور اس کے ساتھ وہ چیز لاحق نہ ہو جو نسخ کے منافی ہو یعنی توقیت یا ایسی تابید جو نص سے ثابت ہو جیسے اللہ تعالیٰ کے فرمان ”خلدین فیہا ابدًا“ میں یا تابید دلالت ثابت ہو جیسے کہ وہ تمام احکام جن پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی۔

تشریح:- بیان تبدیل میں کثرت مباحث کی وجہ سے حسامی کے بعض نسخوں میں مستقل باب باندھا گیا ہے، چنانچہ بیان تبدیل میں پانچ مباحث ہیں، (۱) بیان تبدیل کی تعریف (۲) اس کا جواز (۳) اس کا محل (۴) اس کی شرط (۵) نسخ اور منسوخ، مصنف نے نسخ کے جواز کی بحث کو اس کے ظہور کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے، نسخ کا جواز مانسوخ من آیۃ او نسیہانات بخیر منہا او مثلہا سے ثابت ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ تبدیل نسخ ہی کا نام ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے **وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ** میں نسخ کو تبدیل سے موسوم کیا ہے، نسخ کے لغوی معنی زائل کرنا اور معدوم کرنا جیسے کہا جاتا ہے **نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظَّلَّ**، سورج نے سایہ زائل کر دیا، اور **نَسَخَتِ الرِّيحُ الْأَثَارَ** ہوا نے مناسبات مٹا دیے، نسخ کے دوسرے معنی ایک شے کو ایک جگہ سے دوسری جگہ یا ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل کرنا، جیسے کہا جاتا ہے **نَسَخَتِ النَّخْلُ الْعُسْلَ**، شہد کی مکھی نے شہد کو ایک خلیہ سے دوسرے خلیہ میں منتقل کر دیا، اصطلاح شرع میں نسخ کہتے ہیں اس مطلق حکم کی مدت کو بیان کرنا جو اللہ کو معلوم تھا مگر اللہ تعالیٰ نے اس کو مطلق رکھا، اس کا وقت متعین نہیں کیا تو مطلق ہونے کی وجہ سے گویا انسان کے حق میں وہ حکم ہمیشہ باقی رہنے والا تھا، مگر مدت آنے پر وہ حکم اللہ نے ختم کر دیا تو نسخ بندوں کے حق میں تبدیل و تغیر ہوا، اور اللہ تعالیٰ کے حق میں اس مطلق حکم کے ختم ہو جانے کا (جو اللہ کو معلوم تھا) بیان محض ہوا۔

جیسے کسی نے کسی کو قتل کر دیا تو یہ قتل بندوں کے حق میں تو تبدیل ہے، کیونکہ بندے تو یہی سمجھتے ہیں کہ اس کے قتل سے اس کی زندگی ختم ہو گئی، اگر قاتل قتل نہ کرتا تو یہ اور زندہ رہتا، تو قتل بندوں کے حق میں بیان تبدیل ہوا، اسی لئے

قاتل پر قصاص آتا ہے، مگر اللہ تعالیٰ کے حق میں قتل اسی مدتِ مقدرہ کا بیان ہے جو پہلے سے اللہ کو معلوم ہے، اللہ کو معلوم ہے کہ بندے کی زندگی اتنی مدت تک ہے اس کے بعد اس کی موت ہے۔

ومحلہ حکم: تیسری بحث نسخ کے محل سے متعلق ہے، نسخ کے محل میں دو چیزیں ضروری ہیں، پہلی چیز تو یہ کہ نسخ کا محل ایسا حکم ہونا چاہیے جس میں وجود و عدم یعنی مشروع اور غیر مشروع ہونے کا احتمال نہ ہو جیسے ایمان تو اس میں نسخ نہ ہوگا، دوسری چیز یہ کہ وہ حکم جو نسخ کا احتمال رکھتا ہے اس کے ساتھ کوئی ایسی چیز لاحق نہ ہو جو نسخ کے منافی ہو، ورنہ نسخ نہ ہوگا، منافی نسخ تین امور ہیں، پہلا امر تو قیوت ہے جو نص سے ثابت ہو چنانچہ اگر کسی حکم کا نص سے موقت ہونا ثابت ہو گیا تو وہ حکم منسوخ نہ ہوگا جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ”وامسكوهن في البيوت حتى يتوفهن الموت اويجعل الله لهن سبيلا“

دوسرا امر تابید ہے جو نص سے ثابت ہو یعنی کوئی حکم مؤبد ہو تو وہ منسوخ نہ ہوگا جیسے خلدین فیہا ابداء میں ابداء کے ذریعہ صراحۃ اللہ تعالیٰ نے تابید کی ہے، احکامات میں صراحۃ تابید کی مثال لا تقبلوا الہم شہادۃ ابداء، یاد دلانۃ تابید ہو جیسے وہ تمام احکامات جن پر آپ ﷺ کی وفات ہوئی، آپ ﷺ کی وفات سے پہلے وحی کا سلسلہ جاری تھا تو نسخ کا احتمال تھا، وفات کے بعد وحی کا سلسلہ بند ہو گیا، اور آپ آخری نبی ہیں، اب کوئی نبی بھی آنے والا نہیں ہے، لہذا وہ سارے احکام دائمی اور ابدی ہو گئے۔

وَالشَّرْطُ التَّمَكُّنُ مِنْ عَقْدِ الْقُلُوبِ عِنْدَنَا دُونَ التَّمَكُّنِ مِنَ الْفِعْلِ خِلَافًا
لِلْمُعْتَزَلَةِ وَلَا خِلَافَ بَيْنَ الْجَمْهُورِ أَنَّ الْقِيَاسَ لَا يَصْلُحُ نَاسِخًا وَكَذَلِكَ
الْإِجْمَاعُ عِنْدَ أَكْثَرِهِمْ لِأَنَّ الْإِجْمَاعَ عِبَارَةٌ عَنْ اجْتِمَاعِ الْأَرْاءِ وَلَا مَدْخَلَ لِلرَّأْيِ
فِي مَعْرِفَةِ نَهَائِيَّةِ وَقْفَتِ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ فِي الشَّيْءِ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى۔

ترجمہ:- اور جوازِ نسخ کی شرط قلبی اعتقاد پر قادر ہونا ہے ہمارے نزدیک نہ کہ فعل پر قادر ہونا، معتزلہ کے خلاف، اور جمہور کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ قیاس ناسخ نہیں ہو سکتا ہے، اسی طرح اجماع بھی اکثر علماء کے نزدیک، اس لئے کہ اجماع نام ہے آراء کے جمع ہونے کا، اور رائے کا کوئی دخل نہیں ہے عند اللہ کسی چیز میں حسن و قبح کے وقت کی انتہاء کو پہنچانے میں۔

تشریح:- نسخ کی شرط میں ہمارے اور معتزلہ کے درمیان اختلاف ہے، ہمارے نزدیک نسخ سے پہلے اتنا وقت ملنا چاہئے جس میں مکلف اعتقاد کر سکے، اس فعل پر عمل بھی کر سکے اتنا وقت ملنا ضروری نہیں ہے، اور معتزلہ کے نزدیک اتنا

وقت ضروری ہے کہ مکلف عمل بھی کر سکے، صرف اعتقاد تک کا وقت کافی نہیں ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ عمل پر قدرت سے پہلے کسی حکم کے منسوخ ہونے سے شئی واحد میں زمان واحد میں حسن و قبح کا اجتماع لازم آئے گا، اور یہ باطل ہے، جیسے مثلاً یہ حکم دیا جائے کہ زوال کے وقت نماز نہ پڑھو، پھر قبل العمل اس کو منسوخ کیا جائے، کہ زوال کے وقت نماز پڑھو، تو اجتماع ضدین ہے، حسن و قبح جمع ہو گئے، پہلے حکم میں قبح تھا کہ نماز پڑھنا قبیح ہے، اور دوسرے میں حسن ہے۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ اعتقاد قلبی اصل ہے، عمل بغیر اعتقاد کے عبادت نہیں بن سکتا، اور اعتقاد بغیر عمل کے

عبادت بن سکتا ہے، حدیث ہے **نية المومن خير من عمله**“

دوسری دلیل جب حضور ﷺ معراج میں تشریف لے گئے اور پچاس وقت کی نمازیں امت پر فرض ہوئیں پھر کم ہوتے ہوتے پانچ رہ گئیں تو ابھی عمل کی نوبت نہ آئی کہ منسوخ ہو گئیں، البتہ آپ ﷺ نے اعتقاد فرمالیا، تو اس سے معلوم ہوا کہ اعتقاد قلبی کے بعد نسخ ہو سکتا ہے۔

ولا خلاف بين الجمهور: - مصنف فرماتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک قیاس ادلہ اربعہ میں سے کسی کے لئے نسخ نہیں ہو سکتا ہے، کتاب و سنت کے لئے تو نسخ اس لئے نہیں ہو سکتا کہ کتاب و سنت قیاس سے قوی ہے اور قیاس ان کے مقابلہ میں ضعیف ہے، اور ضعیف قوی کے لئے نسخ نہیں ہو سکتا، نیز صحابہ نے کتاب و سنت کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا ہے، حضرت علی نے فرمایا کہ اگر دین کا مدار قیاس پر ہوتا تو باطن خف کا مسح ظاہر خف سے اولی ہوتا، لیکن میں نے حضور ﷺ کو ظاہر خف پر مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے نہ کہ باطن خف پر، تو حضرت علی نے قیاس کو سنت کی وجہ سے چھوڑ دیا۔

اور قیاس اجماع کے لئے اس لئے نسخ نہیں ہو سکتا کہ اجماع کتاب و سنت کے معنی میں ہے۔ اور قیاس قیاس کے لئے بھی نسخ نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ نسخ فرع ہے تعارض کی، اور جب دو قیاسوں میں تعارض ہوتا ہے تو ان میں سے ایک بھی ساقط نہیں ہوتا، اور جب ساقط نہیں ہوتا تو ایک دوسرے سے منسوخ کیسے ہوگا۔

اور اسی طرح اکثر علماء کے نزدیک اجماع بھی ادلہ اربعہ میں سے کسی کے لئے نسخ نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ اجماع نام ہے آراء کے جمع ہونے کا، اور نسخ کے ذریعہ منسوخ کے وقت حسن کی انتہاء کی معرفت ہوتی ہے، یعنی نسخ کے آنے سے پہلے تک اس حکم کا کرنا اللہ کے نزدیک حَسَن تھا، اور نسخ نے اس حکم کے حَسَن کی انتہاء بتادی، اور اللہ کے نزدیک کسی چیز میں حسن و قبح کے وقت کی انتہاء کی معرفت میں رائے کا کوئی دخل نہیں، لہذا اجماع نسخ نہیں ہو سکتا۔

ہمارے علماء میں سے عیسیٰ بن ابان اور بعض معتزلہ کے نزدیک اجماع سے کتاب و سنت کا نسخ جائز ہے اور دلیل یہ ہے کہ مؤلفۃ القلوب کا مصارف زکوٰۃ میں سے ہونا کتاب اللہ سے ثابت ہے، مگر حضرت ابو بکر کے زمانے میں

اجماع سے ان کا حصہ ساقط ہو گیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مؤلفۃ القلوب کا حصہ اجماع سے ساقط نہیں ہوا بلکہ انتہاء علت کی وجہ سے انتہاء حکم ہوا ہے، یعنی ابتدائے اسلام میں اسلام اور مسلمانوں کے ضعف کی وجہ سے یہ حکم تھا مگر جب اسلام کو اللہ نے قوت دیدی تو یہ علت نہ رہی لہذا یہ حکم بھی نہ رہا۔

وَأَمَّا يَجُوزُ النَّسْخُ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَيَجُوزُ نَسْخُ أَحَدِهِمَا بِالْآخَرِ عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ لَا يَجُوزُ لِأَنَّهُ يَكُونُ مُدْرَجَةً إِلَى الطَّعْنِ وَأَنَا نَقُولُ النَّسْخُ بَيَانُ مَدَّةِ الْحُكْمِ وَجَائِزٌ لِلرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَيَانُ مَدَّةِ حُكْمِ الْكِتَابِ فَقَدْ بُعِثَ مُبَيِّنًا وَجَائِزًا أَنْ يَتَوَلَّى اللَّهُ تَعَالَى بَيَانَ مَا أَجْرَى عَلَى لِسَانِ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيَجُوزُ نَسْخُ التَّلَاوَةِ وَالْحُكْمِ جَمِيعًا وَيَجُوزُ نَسْخُ أَحَدِهِمَا دُونَ الْآخَرِ لِأَنَّ لِلنَّظْمِ حُكْمَيْنِ جَوَازِ الصَّلَاةِ وَمَا هُوَ قَائِمٌ بِمَعْنَى صِيَغَتِهِ وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَقْصُودٌ بِنَفْسِهِ فَاحْتَمَلَ بَيَانُ الْمَدَّةِ وَالْوَقْتِ۔

ترجمہ:- اور نسخ جائز ہے کتاب اور سنت سے، اور ان میں سے ایک کا نسخ دوسرے سے جائز ہے ہمارے نزدیک، اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نسخ طعن کا ذریعہ ہوگا، اور ہم کہتے ہیں کہ نسخ حکم کی مدت کا بیان ہے، اور رسول اللہ ﷺ کے لئے جائز ہے کتاب کے حکم کی مدت کو بیان کرنا، کیونکہ آپ ﷺ بنا کر مبعوث کئے گئے ہیں، اور جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ اس چیز کا بیان اپنے ذمہ لے لے جو اس نے اپنے رسول کی زبان پر جاری فرمایا۔ اور جائز ہے تلاوت اور حکم دونوں کا نسخ، اور جائز ہے ان دونوں میں سے ایک کا نسخ نہ کہ دوسرے کا، اس لئے کہ نظم کے دو حکم ہیں، ایک جوازِ صلوٰۃ، اور دوسرا وہ حکم جو اس کے صیغہ کے معنی کے ساتھ قائم ہے، اور ان میں سے ہر ایک مقصود بنفسہ ہے، تو ہر ایک مدت اور وقت کے بیان کا احتمال رکھے گا۔

تشریح:- مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک کتاب کا نسخ کتاب سے، اور سنت کا نسخ سنت سے، اور ان دونوں میں سے ایک کا نسخ دوسرے سے جائز ہے، ہر چار صورتیں ہوں گی۔

ایک کتاب کا نسخ کتاب سے جیسے **والذین يتوفون منكم ويذرون ازواجاً وصية لاوزاجهم متاعا الى الحول**، اس میں متوفی عنہا زوجہا کی عدت ایک سال ہے، یہ حکم منسوخ ہے اس آیت سے **والذین يتوفون منكم ويذرون ازواجاً يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا** اس میں عدت چار مہینے دس دن ہے۔

دوسرے سنت کا نسخ سنت سے جیسے **كنت نهيتكم عن زيادة القبور فزورها الان** (مسلم)
اس دوسری قسم کی چار صورتیں ہیں، (۱) سنت متواترہ کا نسخ سنت متواترہ سے (۲) آحاد کا نسخ آحاد سے
(۳) آحاد کا نسخ متواترہ سے یہ تین صورتیں بالاتفاق جائز ہیں (۴) متواترہ کا نسخ آحاد سے یہ صورت جمہور کے
نزدیک ناجائز ہے، اور کچھ لوگ جائز کہتے ہیں۔

تیسری صورت کتاب کا نسخ سنت سے جیسے **لا يحل لك النساء من بعد الخ** یہ آیت اس حدیث سے منسوخ
ہے جو حضرت عائشہ سے مروی ہے **ان النبي صلى الله عليه وسلم اخبرها بان الله تعالى اباح له من
النساء ما شاء رواه عبد الرزاق والنسائي والترمذی۔**

چوتھی صورت سنت کا نسخ کتاب سے جیسے حضور ﷺ نے ہجرت کے بعد سولہ سترہ مہینہ تک بیت المقدس کی
طرف رخ کر کے نماز پڑھی، یہ سنت سے ثابت ہے اور **فول وجهك شطر المسجد الحرام** سے منسوخ
ہو گیا، ہمارے نزدیک نسخ کی یہ چاروں صورتیں صحیح ہیں۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک آخری دو صورتیں یعنی نسخ کتاب بالسنة اور نسخ السنة بالكتاب جائز نہیں ہیں، کیونکہ اس
سے گمراہ لوگوں کو طعن کا موقع ملے گا، جب کتاب کا سنت سے نسخ ہوگا تو کہیں گے کہ یہ کیسے نبی ہیں جو اللہ کو جھٹلا رہے
ہیں، اور کتاب سے سنت کا نسخ ہوگا تو کہیں گے کہ محمد ﷺ کو اس کے رب نے جھٹلایا تو ہم کیوں مانیں۔

وانا نقول النسخ:- ہم یہ جواب دیں گے کہ نسخ حکم کی مدت کو بیان کرنے کا نام ہے، نہ کہ حکم منسوخ
کا ابطال اور مامور کی تکذیب ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا خیال ہے، اور حکم کی مدت بیان کرنا رسول اللہ کے لئے جائز ہے
کیونکہ رسول اللہ ﷺ کو اللہ تعالیٰ نے شارح اور مُبَيِّن بنا کر مبعوث کیا ہے، اور یہی نسخ کتاب بالسنة ہے، علاوہ ازیں
شوافع کے نزدیک کتاب اللہ میں سنت سے تخصیص جائز ہے یہی تو نسخ ہے۔

اسی طرح یہ بات بھی جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ اس چیز کے بیان کو اپنے ذمہ لے لے جو اس نے اپنے رسول کی زبان
پر جاری کیا ہے، پس اللہ تعالیٰ سنت کی مدت بیان کر سکتا ہے، اور یہی نسخ سنت بالكتاب ہے۔

ويجوز نسخ التلاوة والحكم:- مصنف نسخ کے بیان سے فارغ ہو کر اب منسوخ کے اقسام بیان
فرما رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ منسوخ کی چار قسمیں ہیں، (۱) تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہوں جیسے سورہ احزاب کا
کچھ حصہ، نسخ کی یہ قسم آپ کی حیات طیبہ میں جائز تھی، اس لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا **سنقرأك فلا تنسى الاما شاء
الله**، اسی طرح **اَوْ نُنْسِيهَا** یہ بھی اس قسم پر دال ہے، حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ قرآن میں **عشر رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ**
نازل ہوا تھا، یعنی دس گھونٹ پینے سے رضاعت ثابت ہوگی، پھر منسوخ ہو گیا۔

(۲) تلاوت منسوخ ہو حکم منسوخ نہ ہو جیسے الشیخ والشیخۃ اذانیا فارجموہما نکالا من اللہ، اور ابن مسعود کی قرات فصیام ثلثة ايام متتابعات، میں متتابعات کے اضافہ کے ساتھ، ان میں تلاوت منسوخ ہے اور حکم باقی ہے۔

(۳) حکم منسوخ ہو تلاوت منسوخ نہ ہو جیسے لکم دینکم ولی دین، اسی طرح عدم قتال کی آیتیں جو تقریباً ستر ہیں، آیات قتال سے منسوخ ہیں، مگر تلاوت باقی ہے۔

(۴) حکم کا وصف منسوخ ہو اور اصل منسوخ نہ ہو مثلاً کسی حکم کا عموم منسوخ ہو مگر اصل حکم باقی ہو۔
نسخ کی پہلی قسم بالاتفاق جائز ہے، دوسری اور تیسری قسمیں جمہور کے نزدیک تو جائز ہیں مگر بعض معتزلہ کا اس میں اختلاف ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ نظم قرآن کے دو حکم ہیں، ایک وہ جو نظم اور لفظ سے متعلق ہے جیسے نماز کا جائز ہونا، قرآن کا مُعْجَز ہونا، دوسرا وہ جو نظم کے معنی سے متعلق ہے جیسے کسی حکم کا فرض ہونا، واجب ہونا حرام ہونا وغیرہ اور نظم و معنی دونوں مقصود ہیں، لہذا دونوں میں مدت اور وقت کے بیان کا احتمال ہوگا تو دونوں میں نسخ بھی ہوگا۔

وَالزِّيَادَةُ عَلَى النَّصِّ نَسْخٌ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ لِأَنَّ الزِّيَادَةَ يَصِيرُ أَصْلُ الْمَشْرُوعِ بَعْضُ الْحَقِّ وَمَا لِلْبَعْضِ حُكْمُ الْوُجُودِ فِيمَا يَجِبُ حَقًّا لِلَّهِ تَعَالَى لِأَنَّهُ لَا يَقْبَلُ الْوَصْفَ بِالتَّجَرُّي حَتَّى أَنْ الْمُظَاهَرَ إِذَا مَرَضَ بَعْدَ مَا صَامَ شَهْرًا فَاطْعَمَ ثَلَاثِينَ مَسْكِينًا لَمْ يَجْزِهِ فَكَانَتِ الزِّيَادَةُ نَسْخًا مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى وَلِهَذَا لَمْ يَجْعَلْ عُلَمَاءُ نَاوِلِيٍّ قِرَاءَةَ الْفَاتِحَةِ رُكْنًا فِي الصَّلَاةِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ لِأَنَّهُ زِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ وَأَبَوُا زِيَادَةَ النَّفْيِ حَدًّا فِي زِنَا الْبِكْرِ وَزِيَادَةَ الطَّهَارَةِ شَرْطًا فِي طَوَافِ الزِّيَارَةِ وَزِيَادَةَ صِفَةِ الْإِيمَانِ فِي رَقَبَةِ الْكُفَّارَةِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ أَوْ الْقِيَاسِ -

ترجمہ: اور نص پر زیادتی ہمارے نزدیک نسخ ہے، برخلاف امام شافعی کے، اس لئے کہ زیادتی کی وجہ سے اصل مشروع (مزید علیہ) بعض حق ہو جائے گا، اور بعض کے لئے وجود کا حکم نہیں ہوتا ہے اس حکم میں جو اللہ کا حق بنکر واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ اللہ کا حق تجزی کے وصف کو قبول نہیں کرتا ہے، یہاں تک کہ ظہار کرنے والا جب ایک مہینہ کے روزے رکھنے کے بعد بیمار ہو گیا، پھر اس نے تیس مسکینوں کو کھانا کھلایا تو اس کو کافی نہ ہوگا تو زیادتی معنی کے اعتبار سے نسخ ہوگی، اور اسی وجہ سے ہمارے علماء نے فاتحہ کی قرأت کو نماز میں رکن قرار نہیں دیا خبر واحد سے، کیونکہ یہ نص پر

زیادتی ہے، اور انکار کیا ہے ہمارے علماء نے غیر محض کے زنا میں جلاوطن کی زیادتی کو حد بنانے سے، اور طواف زیارت میں طہارت کی زیادتی کو شرط بنانے سے، اور کفارہ کے رقبہ میں صفت ایمان کی زیادتی کا خبر واحد یا قیاس سے۔

تشریح: منسوخ کی چوتھی قسم یہ ہے کہ نص پر زیادتی کر دی جائے، اس قسم میں اصل حکم باقی رہتا ہے اور حکم کا وصف منسوخ ہوتا ہے، یہاں زیادتی سے مراد وہ زیادتی ہے جو غیر مستقل ہو جیسے قید یا شرط سے زیادتی کی جائے، یہ زیادتی اگرچہ صورتاً بیان ہے مگر حقیقت میں ہمارے نزدیک نسخ ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ زیادتی نسخ نہیں بلکہ بیان ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ زیادتی کی وجہ سے اصل مشروع یعنی مزید علیہ بعض حق ہو جائے گا، اس طرح کہ مطلق جب کسی قید کے ساتھ مقید ہو گیا تو مجموعہ دو جز سے مرکب ہوا، ایک مطلق اور مقید، اور احاد الجزئین مجموعہ کا بعض ہے، لہذا مطلق بھی مجموعہ کا بعض ہوگا، اور مجموعہ اللہ کا حق ہے تو مطلق اللہ کے حق کا بعض ہوگا، اور اللہ کے حقوق میں بعض کو وجود کل کا حکم نہیں ہوتا ہے، لہذا اگر کسی نے فجر کی ایک رکعت پڑھی تو دوسری رکعت ملائے بغیر اس کو فجر نہیں کہا جائے گا، اور اللہ کے حقوق میں بعض کو کل کا حکم اس لئے نہیں دیا جاتا کہ اللہ کے حقوق تجزی اور تقسیم کو قبول نہیں کرتے۔

چنانچہ مظاہر جس پر دو ماہ کے روزے واجب تھے، اگر وہ ایک مہینہ کے روزے رکھ کر بیمار ہو گیا پھر باقی ایک مہینہ کے روزوں کے بدلہ تیس مسکینوں کو کھانا کھلا دیا تو اس کا کفارہ نہ روزوں سے ادا ہوگا نہ کھانا کھلانے سے، کیونکہ اللہ کے حق میں اس نے بعض حق ادا کیا، اور بعض کو کل کا حکم نہیں ہے۔

مصنف نے حق اللہ کہہ کر حقوق العباد کو خارج کر دیا کیونکہ حقوق العباد میں تجزی ہوتی ہے، مثلاً ایک آدمی نے کسی پر پندرہ سو کا دعویٰ کیا، اور دو گواہ پیش کئے مگر ایک نے ہزار کی گواہی دی اور دوسرے نے پندرہ سو کی، تو مدعی کے لئے صرف ایک ہزار ثابت ہوں گے، پندرہ سو ثابت نہ ہوں گے۔

بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ مطلق قید کے بعد بعض حق ہو گیا، اور جب مطلق بعض حق ہو گیا تو زیادتی معنی کے اعتبار سے نسخ ہوگی، کیونکہ قید کی وجہ سے مطلق کا حکم ختم ہو گیا، اور اس کی مدت پوری ہو گئی، اب حکم مقید ہو گیا، تو یہ قید مطلق کے لئے نسخ ہوئی، اور مطلق منسوخ ہوا اور زیادتی جب نسخ ہوئی تو ہمارے نزدیک چونکہ کتاب اللہ کا نسخ خبر متواتر اور مشہور سے ہوتا ہے، اس لئے کتاب اللہ پر زیادتی بھی خبر متواتر یا مشہور سے جائز ہوگی، خبر واحد اور قیاس سے زیادتی جائز نہ ہوگی۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ یہ زیادتی بیان اور تخصیص ہے اور بیان خبر واحد اور قیاس سے بھی جائز ہے، اس

لئے ان کے نزدیک خبر واحد اور قیاس سے زیادتی جائز ہے۔

ولهذا لم يجعل علماءنا:- ہمارے نزدیک چونکہ نص پر زیادتی نسخ ہے اور نسخ خبر واحد سے جائز

نہیں لہذا ہمارے علماء نے خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی کر کے سورہ فاتحہ کو رکن نہیں قرار دیا، نص ہے **فأقرءوا**

ماتيسر من القرآن، جو عام ہے اس کا عموم بتا رہا ہے کہ بغیر فاتحہ کے بھی نماز جائز ہے، اور خبر واحد ہے **لا صلوة**

الابفاتحة الكتاب، اگر اس خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی کریں گے تو کتاب اللہ کا عام اور مطلق حکم مقید ہو جائے

گا، یہ نسخ ہے، کیونکہ اطلاق منسوخ ہو جائے گا، اور خبر واحد سے کتاب اللہ کا نسخ جائز نہیں ہے، اس لئے ہمارے علماء

نے خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں کی، اور امام شافعی کے نزدیک چونکہ زیادتی نسخ نہیں ہے، بلکہ بیان ہے،

اور بیان خبر واحد سے بھی ہو سکتا ہے، اس لئے ان کے نزدیک فاتحہ رکن ہوگا۔

اسی طرح غیر محصن کی حد زنا سو کوڑے ہیں، **فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة**، اور خبر واحد ہے

البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ سو کوڑے کے ساتھ ایک سال جلاوطن کرنا بھی

ہے، تو اس خبر واحد سے اگر کتاب اللہ پر زیادتی کرتے ہیں تو نسخ ہو رہا ہے کیونکہ کتاب اللہ کا حکم جو مطلق سو کوڑے

ہیں وہ ایک سال جلاوطن کے ساتھ مقید ہو جاتا ہے، اور کتاب اللہ کا نسخ خبر واحد سے جائز نہیں تو ہمارے علماء نے اس

خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں کی اور جلاوطن کو حد کا جزء نہیں بنایا، البتہ امام وقت کی مصلحت پر ہے چاہے تو

جلاوطن بھی کر سکتا ہے، اور امام شافعی کے نزدیک چونکہ کتاب اللہ پر زیادتی بیان ہے، اس لئے خبر واحد سے بھی جائز

ہے تو ان کے نزدیک جلاوطن کرنا حد کا جزو ہے۔

اسی طرح طواف میں نص ہے **وليطوفوا بالبيت العتيق**، مطلق حکم ہے، طہارت کی کوئی شرط نہیں ہے، اور

خبر واحد ہے **الطواف بالبيت مثل الصلوة**، جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ طواف میں نماز کی طرح طہارت شرط

ہے، تو اس خبر واحد سے اگر کتاب اللہ پر زیادتی کرتے ہیں تو کتاب اللہ کا مطلق حکم طہارت کے ساتھ مقید ہو جاتا

ہے، جو نسخ ہے اور نسخ خبر واحد سے جائز نہیں، لہذا زیادتی نہ کریں گے اور طواف میں طہارت کو شرط نہ قرار دیں

گے۔ البتہ خبر واحد پر عمل کرتے ہوئے طہارت کو واجب قرار دیا گیا ہے، اور امام شافعی کے نزدیک زیادتی چونکہ نسخ

نہیں ہے، بیان ہے، اس لئے ان کے نزدیک طواف میں طہارت شرط ہے۔

اسی طرح کفارہ ظہار اور یمین میں تحریر رقبۃ ہے مطلق غلام آزاد کرنا، اور کفارہ قتل میں **فتحرير رقبة مومنة**

ہے، مومن کی قید ہے، اب اگر کفارہ ظہار اور یمین کو کفارہ قتل پر قیاس کر کے ایمان کی شرط لگاتے ہیں، تو تحریر رقبۃ جو

مطلق حکم ہے اس کو مقید کرنا لازم آتا ہے، اور قیاس سے کتاب اللہ کا نسخ لازم آتا ہے، اس لئے ہمارے علماء نے کفارہ

ظہار و یمین کو کفارہ قتل پر قیاس نہیں کیا، اور امام شافعی نے کفارہ ظہار و یمین کو کفارہ قتل پر قیاس کر کے ایمان کی شرط لگا دی کہ سب کفاروں میں مومن غلام آزاد کرنا ہے، کیونکہ کفارے سب ایک ہی جنس ہیں، اور کتاب اللہ پر زیادتی ان کے نزدیک نسخ نہیں ہے، بیان ہے، اور بیان قیاس سے جائز ہے۔

وَالَّذِي يَتَّصِلُ بِالسَّنَنِ أَفْعَالُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهِيَ أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ مُبَاحٌ وَمُسْتَحَبٌّ وَوَاجِبٌ وَفَرَضٌ وَفِيهَا قِسْمٌ آخَرٌ وَهُوَ الزَّلَّةُ لِكُنْهَ لَيْسَ مِنْ هَذَا الْبَابِ فِي شَيْءٍ لِأَنَّهُ لَا يَصْلَحُ لِلْاِقْتِدَاءِ وَلَا يَخْلُوعِنِ الْاِقْتِرَانِ بَبَيَانٍ أَنَّهُ زَلَّةٌ۔

ترجمہ:- اور وہ جو متصل ہیں سننِ قولیہ کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کے افعال ہیں، اور وہ چار قسم پر ہیں، مباح، مستحب، واجب اور فرض، اور ان افعال میں ایک دوسری قسم بھی ہے، اور وہ زلت (چوک، لغزش) ہے، لیکن یہ قسم کسی بھی حکم میں اس باب سے یعنی باب اقتدا سے نہیں ہے، اس لئے کہ یہ قسم اقتدا کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے، اور یہ قسم اس بات کے بیان کے متصل ہونے سے خالی نہیں ہے کہ یہ زلت ہے۔

تشریح:- مصنف سننِ قولیہ کے بیان سے فارغ ہو کر سننِ فعلیہ کو بیان کر رہے ہیں، سننِ فعلیہ کا درجہ سننِ قولیہ کے بعد ہے، اس لئے اس کو سننِ قولیہ کے بعد بیان کیا، افعالِ رسول سے وہ افعال مراد ہیں جو آپ ﷺ سے بالقصد صادر ہوئے ہوں، حالتِ نوم میں یا سہوً اصدور ہوا ہو تو اس کی اقتدا نہ ہوگی، اور نہ وہ فعل حسن و فتح سے متصف ہوگا۔

آپ ﷺ کے افعال چار طرح کے ہیں، (۱) مباح جیسے کھانا، پینا، لباس وغیرہ (۲) مستحب جیسے تسمیہ فی الوضوء، ڈاڑھی کا خلال کرنا، (۳) واجب جیسے سجدہ سہو (۴) فرض جیسے، فرائض، نماز، روزہ وغیرہ۔

یہاں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ تمام اصولیین نے افعال کی تین قسمیں، مباح، مستحب اور فرض بیان کی ہیں، واجب کو فرض میں شامل کیا ہے، کیونکہ واجب اس کو کہتے ہیں جس کا ثبوت ایسی دلیل سے ہو جس میں شبہ اور اضطراب ہو اور آپ ﷺ کے کسی بھی فعل میں شبہ کا تحقق نہیں ہو سکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تقسیم ہمارے اعتبار سے ہے نبی علیہ السلام کے اعتبار سے نہیں ہے، اور ہمارے حق میں بعض افعال دلیلِ ظنی سے ثابت ہیں، لہذا ہمارے حق میں واجب متحقق ہوگا۔

مصنف کہتے ہیں کہ ان مذکورہ چار قسموں کے علاوہ ایک قسم اور ہے جس کو زلت کہتے ہیں، یعنی چوک ہو جانا، لغزش، وہ یہ کہ کسی کام کے کرنے کا ارادہ نہ ہو اور بلا قصد ہو جائے اور وہ اس پر ثابت نہ رہے جیسے راستہ چلتے ہوئے گر پڑا، گرنے کا ارادہ نہ تھا، مگر گر پڑا پھر کھڑا ہو گیا، پڑا نہیں رہا، یہ زلت کہلاتا ہے جیسے موسیٰ علیہ السلام نے گھونسا مارا،

قطبی مرگیا تو موسیٰ علیہ السلام کا جان سے مارنے کا ارادہ نہ تھا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ زلت باب اقتدا سے نہیں ہے، یعنی کوئی فعل آپ ﷺ سے بطور زلت ہوا ہو تو امت اس فعل میں آپ ﷺ کی اقتدا نہ کرے گی بلکہ زلت والے فعل کے ساتھ ایسے بیان کا متصل ہونا ضروری ہے جو بتلا دے کہ یہ زلت ہے، یہ بیان کبھی تو خود فاعل کی جانب سے ہوتا ہے جیسے موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا **هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ** ”گو یا موسیٰ علیہ السلام اپنے اس فعل پر نادم ہوئے اور استغفار کیا، اور کبھی یہ بیان اللہ کی طرف سے ہوتا ہے، جیسے آدم علیہ السلام سے اکل شجرہ کی زلت ہوئی تو اللہ نے فرمایا **وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى**، اور **فَنَسِيَ آدَمُ وَلَمْ يَجِدْ لَهُ عِزًّا**۔

یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ مصنف نے وہ چار قسمیں ذکر کیں جن کی اقتدا کی جاتی ہے، اور اس فعل کو بھی ذکر کیا جس کی اقتدا نہیں کی جاتی ہے جیسے زلت تو مصنف کو حرام اور مکروہ کا بھی ذکر کرنا چاہیے، کیونکہ زلت کی طرح ان کی بھی اقتدا نہیں کی جاتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حرام اور مکروہ نبی علیہ السلام کے افعال میں نہیں پائے جاتے، اس لئے کہ انبیاء علیہم السلام جمہور مسلمین کے نزدیک کبار سے معصوم ہوتے ہیں، اور ہمارے یعنی ماترید یہ کے نزدیک صغائر سے بھی معصوم ہوتے ہیں برخلاف اشاعرہ کے، اور حرام و مکروہ کبار و صغائر کے تحت داخل ہیں، غرض انبیاء سے ان کا صدور ممکن نہیں ہے، لہذا اس کو بیان کرنے کی ضرورت بھی نہیں ہے۔

وَأُخْتَلِفَ فِي سَائِرِ أَفْعَالِهِ وَالصَّحِيحُ مَا قَالَهُ الْجَصَّاصُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ مَا عَلِمْنَا مِنْ أَفْعَالِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاقْعًا عَلَى جِهَةٍ نَقْدِي بِهِ فِي إِيْقَاعِهِ عَلَى تِلْكَ الْجِهَةِ وَمَا لَمْ نَعْلَمْهُ عَلَى أَيْ جِهَةٍ فَعَلَهُ فَلَنَّا فَعَلَهُ عَلَى أَدْنَى مَنَازِلِ أَفْعَالِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ الْإِبَاحَةُ لِأَنَّ الْإِتْبَاعَ أَصْلُ فَوَجِبَ التَّمَسُّكُ بِهِ حَتَّى يَقُومَ دَلِيلٌ خُصُوصِيهِ بِهِ۔

ترجمہ:- اور نبی علیہ السلام کے تمام افعال کی اقتدا میں اختلاف کیا گیا ہے، اور صحیح بات وہ ہے جو ابو بکر جصاص نے کہی ہے کہ جن افعال رسول ﷺ کو ہم جانتے ہیں کہ کس جہت پر واقع ہیں تو ہم بھی اس فعل کو اس طریقہ پر کرنے میں آپ ﷺ کی اقتدا کریں گے، اور جس فعل کو نہیں جانتے ہیں کہ کس طریقہ پر آپ ﷺ نے اس کو کیا ہے تو ہمارے لئے اس فعل کو آپ ﷺ کے افعال کے درجات میں ادنیٰ درجہ پر کرنا جائز ہے، اور ادنیٰ درجہ اباحت

ہے، اس لئے کہ اتباع اصل ہے، تو اس اصل پر عمل کرنا واجب ہے، یہاں تک کہ اس فعل کے آپ ﷺ کے ساتھ خاص ہونے کی دلیل قائم ہو جائے۔

تشریح:- رسول اللہ ﷺ کے وہ تمام افعال جو آپ ﷺ سے بالقصد صادر ہوئے ہیں، سہواً ان کا صدور نہیں جیسے عصر کی دو رکعت پر سہواً سلام پھیرنا، اور نہ طبعاً صدور ہے جیسے کھانا، پینا، اور نہ وہ افعال جو آپ ﷺ کے ساتھ خاص ہیں، جیسے چار سے زائد نکاح، تہجد و چاشت کا واجب ہونا وغیرہ، ان میں اقتدا لازم نہیں ہے، اور ان کے علاوہ وہ تمام افعال جو آپ سے بالقصد صادر ہوئے ہیں ان میں اختلاف ہے، ابو بکر دقاق اور امام غزالی فرماتے ہیں کہ جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ آپ ﷺ نے یہ فعل کس طریقہ پر کیا ہے، اباحت کے طریقہ پر یا ندب یا وجوب کے طریقہ پر تب تک اس میں توقف کریں گے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ مطلق اقتداء واجب ہے جب تک دلیل منع قائم نہ ہو۔

مصنف فرماتے ہیں کہ صحیح قول وہ ہے جو امام ابو بکر جصاص کا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے جن افعال کے بارے میں ہمیں معلوم ہو جائے کہ آپ ﷺ نے کس طریقہ پر کیا ہے تو ہم اسی طریقہ پر ان افعال میں اقتدا کریں گے، لہذا کوئی فعل آپ ﷺ کے لئے مباح تھا تو ہمارے لئے بھی مباح ہوگا، آپ ﷺ کے لئے مندوب تھا تو ہمارے لئے بھی مندوب ہوگا، آپ ﷺ کے لئے واجب تھا تو ہمارے لئے بھی واجب ہوگا، اور جس فعل کے بارے میں معلوم نہیں کہ آپ ﷺ نے کس طریقہ پر کیا ہے تو آپ ﷺ کے افعال کے درجات میں ادنیٰ درجہ پر وہ فعل ہم ادا کریں گے، اور ادنیٰ درجہ اباحت ہے، کیونکہ حرام و مکروہ تو آپ کر نہیں سکتے، لامحالہ وہ فعل مباح ہوگا، اور مباح سمجھ کر ہم اس پر عمل کریں گے، اس لئے کہ اتباع اصل ہے ”لَقَوْلِهِ تَعَالَى لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ“ لہذا وہ فعل مباح ہوگا جب تک کہ اس فعل کے آپ کے ساتھ خاص ہونے کی کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے۔

وَيَتَّصِلُ بِالسَّنَنِ بَيَانُ طَرِيقَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي إِظْهَارِ
أَحْكَامِ الشَّرْعِ بِالْإِجْتِهَادِ وَاخْتِلَافٍ فِي هَذَا الْفَصْلِ وَالصَّحِيحُ عِنْدَنَا أَنَّهُ كَانَ
يَعْمَلُ بِالْإِجْتِهَادِ إِذَا انْقَطَعَ طَمَعُهُ عَنِ الْوَحْيِ فِيمَا أُبْتُلِيَ بِهِ وَكَانَ لَا يَقْرَأُ عَلَى
الْخَطَا فَاذَا أَقْرَأَ عَلَى شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ كَانَ ذَلِكَ دَلَالَةً قَاطِعَةً عَلَى الْحُكْمِ
بِخِلَافِ مَا يَكُونُ مِنْ غَيْرِهِ مِنَ الْبَيَانِ □ بِالزَّائِ وَهُوَ نَظِيرُ الْإِلْهَامِ فَإِنَّهُ حُجَّةٌ

قَاطِعَةً فِي حَقِّهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي حَقِّ غَيْرِهِ بِهَذِهِ الصِّفَةِ وَمِمَّا يَتَّصِلُ بِسُنَّةِ نَبِيِّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ شَرَائِعُ مَنْ قَبْلَهُ وَالْقَوْلُ الصَّحِيحُ فِيهِ أَنَّ مَا قَصَّ اللَّهُ تَعَالَى أَوْرُسُولُهُ مِنْهَا مِنْ غَيْرِ انْكَارٍ يَلْزَمُنَا عَلَى أَنَّهُ شَرِيعَةٌ لِرَسُولِنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔

ترجمہ:- اور سنن کے ساتھ متصل ہے اجتہاد کے ذریعہ احکام شرع کو ظاہر کرنے میں رسول اللہ ﷺ طریقہ کا بیان، اور اس فصل میں اختلاف کیا گیا ہے، اور صحیح قول ہمارے نزدیک یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ اجتہاد پر عمل کرتے تھے جب وحی سے آپ ﷺ کی امید منقطع ہو جاتی اس واقعہ میں جس کے ساتھ آپ ﷺ جاتے ہیں، پس جب آپ کسی اجتہادی حکم پر برقرار رکھے گئے تو یہ حکم کے درست ہونے پر دلیل قطعی ہوگا برخلاف اس بیان بالرای (اجتہاد) کے جو آپ ﷺ کے علاوہ سے ہو، اور اجتہاد الہام کی نظیر ہے اس لئے کہ الہام آپ ﷺ کے حق میں قطعی حجت ہے، اگرچہ الہام آپ ﷺ کے علاوہ کے حق میں اس صفت کے ساتھ نہیں ہے۔

اور اس میں سے جو ہمارے نبی کی سنت کے ساتھ متصل ہے آپ ﷺ سے پہلے انبیاء کی شریعتیں ہیں، اور اس میں قول صحیح یہ ہے کہ ان شرائع میں سے جس کو اللہ اور اس کے رسول نے بغیر تکیر کے بیان فرمایا ہے، وہ ہم پر لازم ہیں، اس بنیاد پر کہ وہ ہمارے رسول ﷺ کی شریعت ہے۔

تشریح:- تشریح سے پہلے بطور تمہید یہ سمجھیں کہ وحی دو طرح کی ہے، (۱) وحی ظاہر، (۲) اور وحی باطن پھر وحی ظاہر کی تین صورتیں ہیں (۱) جبرئیل علیہ السلام بیان کر کے کوئی حکم بتائیں جیسے نزول قرآن (۲) بغیر بیان کے جبرئیل کے اشارہ سے ہو (۳) بطریق الہام آپ ﷺ کے قلب پر کوئی حکم پہنچایا جائے۔ اور وحی باطن وہ ہے جو احکام مخصوصہ میں تامل اور اجتہاد سے حاصل ہو۔

اب مصنفؒ فرماتے ہیں کہ وحی باطن یعنی حضور ﷺ کا اجتہاد بھی سنت کے ساتھ لاحق ہے، یعنی آپ ﷺ کے اجتہاد کے ذریعہ جو حکم ظاہر ہوگا اس کا بھی وہی حکم ہے جو سنتِ قولی اور فعلی کا ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ جن احکام میں وحی نہیں نازل ہوئی، ان احکام میں آپ ﷺ اجتہاد فرماتے تھے یا نہیں؟ اشعریہ، معتزلہ اور متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ آپ اجتہاد نہیں فرماتے تھے، کیونکہ حضور ﷺ کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ“ لہذا اجتہاد آپ ﷺ کا حصہ نہیں

تھا، مگر اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ کا ارشاد **وما ينطق عن الهوى** قرآن کے بارے میں ہے، تمام احکام کے بارے میں نہیں ہے۔

اصولیین کی رائے اور یہی امام ابو یوسف سے بھی منقول ہے، اور یہی امام مالک، امام شافعی اور عام اہل حدیث کا مذہب ہے کہ حضورؐ اجتہاد فرماتے تھے، مصنف کے نزدیک بھی یہی قول پسندیدہ ہے، جس کی طرف **والصحيح عندنا** سے اشارہ کر رہے ہیں کہ اگر حضور ﷺ کو کوئی مسئلہ پیش آتا اور ایک مدت تک وحی کا انتظار کرنے کے باوجود وحی نہ آتی تو آپؐ اجتہاد فرماتے تھے، اور اس کے مطابق عمل فرماتے تھے۔

پھر مجتہد سے خطا بھی ہوتی ہے، مگر نبی کو اس کی خطا پر باقی نہیں رکھا جاتا فوراً متنبہ کر دیا جاتا ہے، لہذا اگر حضور ﷺ نے کوئی اجتہاد کیا اور آپؐ کو کسی طرح متنبہ نہیں کیا گیا تو یہ اس حکم کے صحیح ہونے پر قطعی دلیل ہوگا، برخلاف دیگر مجتہدین کے کہ ان کے اجتہاد میں خطا کا احتمال ہوتا ہے، اور ان کو خطا پر متنبہ نہیں کیا جاتا ہے، لہذا ان کا اجتہاد دلیل قطعی نہ ہوگا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کا اجتہاد قطعی ہونے میں آپؐ کے الہام کی طرح ہے، یعنی جیسے آپ ﷺ کا الہام قطعی حجت ہے، اسی طرح آپ ﷺ کا اجتہاد بھی قطعی حجت ہے، اور اس پر عمل لازم ہے، لیکن آپ ﷺ کے علاوہ کا الہام یعنی کسی ولی یا مجتہد کا الہام اس درجہ کا نہیں ہے، لہذا اس کا الہام قطعی حجت نہ ہوگا۔

حضور ﷺ کی اجتہادی خطا کی ذخیرہ احادیث میں بہت سی مثالیں ہیں، جیسے بدر کے قیدیوں کے بارے میں حضور ﷺ نے صحابہ سے مشورہ کیا، سب نے الگ الگ رائے دی، حضرت ابوبکر کی رائے تھی کہ یا رسول اللہ! ان کو فدیہ لیکر چھوڑ دیں، آج نہیں تو کل انہیں اسلام کی توفیق ہو جائے گی، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے تھی کہ یا رسول اللہ! یہ اسلام کے دشمن ہیں، سب ان کے رشتہ داروں کے حوالہ کئے جائیں، عباس کو آپؐ قتل کریں، عقیل کو علی قتل کریں، اور میں فلاں کو قتل کروں تاکہ لوگوں کو پتہ چلے کہ اسلام کا رشتہ سب رشتوں سے مضبوط ہے،

حضور ﷺ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی رائے پر فیصلہ کیا اور فرمایا **مثلك يا ابا بكر كمثل ابراهيم حيث**

قال فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر كمثل نوح حيث قال رب

لا تذر علي الارض من الكافرين ديارا، چنانچہ آپ ﷺ نے فدیہ لے لیا، پھر آیت اتری **ماكان للنبي**

ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض، حضور ﷺ رو پڑے اور صحابہ بھی روئے، پھر آپؐ نے فرمایا،

اگر اللہ کا عذاب نازل ہوتا تو عمر اور معاذ کے علاوہ کوئی نہ بچتا، — آسمانی فیصلہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے پر تھا،

اور آپ ﷺ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی رائے پر فیصلہ کیا، یہ خطائی الاجتہاد ہے، مگر آپؐ کو مذکورہ آیت سے

متنبہ کر دیا گیا۔

ومما يتصل بسنة بنينا عليه السلام: - مصنف فرماتے ہیں کہ اس میں علماء کا اختلاف ہے کہ آپ ﷺ اپنے سے پہلے کسی نبی کی شریعت پر عمل کے پابند تھے یا نہیں؟ اکثر متکلمین اور بعض شوافع کہتے ہیں کہ آپ شرائع سابقہ پر عمل نہیں کرتے تھے، اس لئے کہ ہر نبی کی شریعت اس کی وفات سے یا دوسرے نبی کی آمد سے ختم ہوگئی، لہذا ہم شرائع سابقہ پر عمل کے پابند نہیں ہیں، — بعض حضرات کہتے ہیں کہ شرائع سابقہ پر عمل ضروری ہے اس حثیت سے کہ یہ ہمارے نبی کی شریعت ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں صحیح قول یہ ہے کہ سابقہ شریعتوں کے کسی حکم کو اللہ اور اس کے رسول نے بغیر تکیر کے بیان کیا ہو تو وہ حکم ہمارے اوپر لازم ہے، لیکن اس بنیاد پر کہ یہ ہمارے نبی کی شریعت ہے، اور جس حکم کو بیان کر کے اس پر تکیر کی ہو تو وہ حکم لازم نہیں ہے، ہمارے اکثر مشائخ، شیخ ابو منصور ماتریدی، شمس الائمہ، قاضی ابوزید اور عام متاخرین کا یہی مذہب ہے۔

جیسے اللہ تعالیٰ نے قرآن میں یہ حکم بغیر تکیر کے بیان کیا ہے **وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص** ”یہ تمام احکام ہم پر بھی لازم ہیں، اور تکیر کے ساتھ اللہ نے سابقہ شریعت کا حکم بیان فرمایا، اس کی مثال ”**فبظلم من الذين هادوا احرمنا عليهم طيبات احلّ لهم**“ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول **وعلى الذين هادوا احرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرّمنا عليهم شحومهما** پھر اس کے بعد فرمایا **ذلك جزينهم ببغيهم** ”یہ احکام ہم پر حرام نہیں ہیں، کیونکہ یہ ان پر بغاوت اور ظلم کی سزائیں حرام تھیں۔

وَمَا يَقَعُ بِهِ خْتَمُ بَابِ السُّنَّةِ بَابُ مُتَابَعَةِ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَبُو سَعِيدٍ الْبُرْدِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَقْلِيدُ الصَّحَابِيِّ وَاجِبٌ يُتْرَكُ بِهِ الْقِيَاسُ لِاحْتِمَالِ السَّمَاعِ وَالتَّوَقُّفِ وَلِفَضْلِ إِصَابَتِهِمْ فِي نَفْسِ الرَّأْيِ بِمُشَاهَدَةِ أَحْوَالِ التَّنْزِيلِ وَمَعْرِفَةِ أَسْبَابِهِ وَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ الْكَرْخِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يَجُوزُ تَقْلِيدُ الصَّحَابِيِّ إِلَّا فِيمَا لَا يَدْرِكُ بِالْقِيَاسِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يَقْلَدُ أَحَدٌ مِنْهُمْ وَهَذَا الْخِلَافُ فِي كُلِّ مَا ثَبَتَ عَنْهُمْ مِنْ غَيْرِ اخْتِلَافٍ بَيْنَهُمْ وَمِنْ غَيْرِ أَنْ يَثْبُتَ أَنَّهُ بَلَغَ غَيْرَ فَائِلِهِ فَسَكَتَ مُسْلِمًا لَهُ وَأَمَّا إِنْ اخْتَلَفُوا فِي شَيْءٍ فَالْحَقُّ لَا يَعْدُو

أَقَادَ إِلَهُمْ وَلَا يَسْقُطُ الْبَعْضُ بِالْبَعْضِ بِالتَّعَارُضِ لِأَنَّهُ تَعَيَّنَ وَجْهُ الرَّأْيِ لِمَا لَمْ
يَجْرِ الْمَحَاجَّةُ بَيْنَهُمْ بِالْحَدِيثِ فَحَلَّ مَحَلَّ الْقِيَاسِ وَأَمَّا التَّابِعِيُّ فَإِنْ زَا حَمَّهُمْ
فِي الْفُتُوَى يَجُوزُ تَقْلِيدُهُ عِنْدَ بَعْضِ مَسَائِدِ خَنَارِ حَمَّهُمْ اللَّهُ خِلَافًا لِلْبَعْضِ -

ترجمہ:- اور وہ بحث جس پر سنت کے باب کا ختم واقع ہو رہا ہے رسول اللہ ﷺ کے صحابہ کی متابعت کا باب ہے، ابو سعید بردی نے فرمایا کہ صحابی کی تقلید واجب ہے، قول صحابی کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا جائے گا حضور ﷺ سے سماع اور واقفیت حاصل کرنے کے احتمال کی وجہ سے، اور نفس رائے میں صحابہ کی درستگی کی زیادتی کی وجہ سے احوال قرآن کے مشاہدہ اور اسباب قرآن کی معرفت کے ذریعہ، اور ابوالحسن کرخی نے فرمایا کہ صحابی کی تقلید جائز نہیں ہے مگر ان مسائل میں جن کا قیاس سے ادراک نہیں ہوتا ہے، اور امام شافعی نے فرمایا صحابہ میں سے کسی کی تقلید نہیں کی جائے گی، اور یہ اختلاف ہر اس چیز میں ہے جو ان سے ثابت ہو بغیر آپسی اختلاف کے، اور (جو ان سے ثابت ہو) بغیر یہ بات ثابت ہوئے کہ وہ حکم غیر قائل صحابی کو پہنچا، پھر اس نے اس کو تسلیم کرتے ہوئے سکوت کیا ہو، اور اگر صحابہ نے کسی حکم میں اختلاف کیا تو حق ان کے اقوال سے متجاوز نہ ہوگا اور بعض اقوال بعض سے تعارض کی وجہ سے ساقط نہ ہوں گے، اس لئے کہ رائے کی صورت متعین ہوگئی جب کہ ان کے درمیان حدیث سے استدلال جاری نہیں ہوا تو قول صحابی قیاس کی جگہ ہو گیا، اور بہر حال تابعی اگر فتویٰ میں صحابہ سے مزاحم ہو گیا تو ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک اس تابعی کی تقلید جائز ہے بعض کے خلاف۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ سنت کے بیان سے فارغ ہو کر صحابہ کی تقلید کا بیان شروع کر رہے ہیں، تقلید کے لغوی معنی ہے کسی چیز کا اپنی گردن میں قلابہ ڈالنا، اور اصطلاح میں تقلید کہتے ہیں کسی کے قول یا فعل کو حق سمجھ کر بغیر دلیل کے قبول کر لینا، صحابہ کی تقلید کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، (۱) ابو سعید بردی کہتے ہیں کہ صحابی کی تقلید تابعی اور بعد کے مجتہدین پر واجب ہے، البتہ صحابی کی تقلید صحابی پر واجب نہیں ہے، ہمارے اصحاب کی ایک جماعت، امام مالک کی ایک روایت اور امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے، قول صحابی کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔

دلیل یہ ہے کہ صحابی نے حضور ﷺ سے سکر اور آپ ﷺ سے واقفیت حاصل کر کے بیان کیا ہوگا، اس نے حضور ﷺ کا زمانہ پایا ہے، اور اگر یہ بات ثابت بھی ہو جائے کہ صحابی نے حدیث حضور ﷺ سے نہیں سنی بلکہ اپنی رائے سے کہا ہے تو بھی صحابی کی اصابت رائے بمقابل دوسروں کے زیادہ ہے کیونکہ صحابہ نے نزول کا دور دیکھا ہے، اسباب نزول قرآن کی ان کو معرفت ہے، لہذا صحابی کی رائے حجت ہوگی۔

(۲) تقلید صحابہ کے بارے میں دوسرا قول امام ابوالحسن کرخی کا ہے، وہ کہتے ہیں کہ صحابہ کی تقلید صرف ان مسائل میں واجب ہیں جن کا قیاس سے ادراک نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اس میں یہ بات طے ہوگی کہ صحابی کا قول حضورؐ سے سماع پر محمول ہے، وہ اپنی رائے اور قیاس سے نہیں کہہ رہا ہے، اس لئے کہ حکم غیر مدرک بالقیاس ہے، اور صحابہ سے کذب کا بھی تصور نہیں ہے، لہذا یہ متعین ہو جائے گا کہ صحابی حضورؐ سے سنکر ہی بیان کر رہا ہے، اور اگر مسائل مدرک بالقیاس ہیں تو ان میں صحابی کے قول کی تقلید نہیں کی جائے گی، اس میں یہ احتمال ہے کہ صحابی نے رائے اور قیاس سے یہ حکم بیان کیا ہو، اور رائے میں خطا کا امکان ہے اس لیے کہ صحابہ غیر معصوم ہیں۔

وقال الشافعی:- تیسرا قول امام شافعی رحمہ اللہ کا ہے، کہ کسی صحابی کی تقلید نہیں کی جائے گی چاہے حکم مدرک بالقیاس ہو یا غیر مدرک بالقیاس ہو، اکثر معتزلہ اور اشاعرہ کا بھی یہی مذہب ہے۔

وهذا الخلاف في كل ما ثبت:- تقلید صحابی میں یہ مذکورہ اختلاف اس وقت ہے جب یہ دو شرطیں پائی جائیں۔

(۱) کسی صحابی نے کوئی بات کہی اور دوسرے صحابی سے اس میں کوئی اختلاف ثابت نہ ہو، کیونکہ اگر دوسرے صحابی کی طرف سے اختلاف ثابت ہو گیا تو پھر بالاتفاق تقلید واجب نہ ہوگی بلکہ مجتہد کو حق ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس پر چاہے عمل کرے۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ یہ بات بھی ثابت نہ ہو سکی ہو کہ یہ قول صحابی دوسرے صحابہ تک پہنچا اور اس پر ان سب حضرات نے سکوت کیا، کیونکہ اگر ایسی صورت ہوئی کہ وہ قول صحابہ کے پاس پہنچا اور انہوں نے سکوت اختیار کیا تو بالاتفاق تقلید واجب ہوگی کیونکہ یہ اجماع سکوتی کہلائے گا۔

دوسرا مسئلہ یہاں یہ سمجھیں کہ اگر کسی مسئلہ میں صحابہ نے اختلاف کیا ہو اور چند اقوال ہو گئے ہوں، تو حق ان اقوال سے متجاوز نہ ہوگا، بلکہ حق انہی اقوال میں منحصر ہوگا، لہذا بعد کے مجتہد کے لئے جائز نہ ہوگا کہ ان اقوال کے علاوہ اور کوئی قول اختیار کرے بلکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ انہی اقوال میں سے کسی قول کو دلائل کی روشنی میں ترجیح دے۔

ولا يسقط البعض البعض:- مصنف رحمہ اللہ ایک شبہ کا جواب دے رہے ہیں، شبہ یہ ہے کہ جب صحابہ کے اقوال میں تعارض ہے تو تمام اقوال کو سا قط کر دینا چاہیے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ باہم اختلاف کے باوجود کسی صحابی نے حدیث پیش نہیں کی تو یہ دلیل ہے کہ اس سلسلہ میں کوئی حدیث نہیں ہے، ورنہ وہ حدیث پیش کرتے، لہذا یہ سب اقوال صحابہ کی رائے سے ہوئے، اور ہر صحابی کا قول

قیاس کے قائم مقام ہوگا، اور پہلے آپ پڑھ چکے ہیں کہ جب دو قیاسوں میں تعارض ہوتا ہے، تو قیاس باطل نہیں ہوتا ہے، بلکہ کسی ایک قیاس کو ترجیح دی جاتی ہے، اسی طرح اقوال صحابہ جب بمنزلہ قیاس ہیں، تو یہ اقوال ساقط نہ ہوں گے بلکہ مجتہد کسی ایک قول کو دلائل سے ترجیح دے گا، اور عمل کرے گا۔

واما التابعی: - اگر کسی تابعی کا فتویٰ دورِ صحابہ میں مروج ہو اور وہ صحابی کے فتویٰ سے مزاحم ہو جائے تو اس تابعی کی تقلید کے بارے میں دو قول ہیں، ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک تابعی کی تقلید جائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز نہیں ہے، جیسے حضرت علی کے نزدیک بیٹے کی شہادت باپ کے حق میں جائز تھی اور قاضی شریح جو تابعی ہیں ان کا فتویٰ عدم جواز کا تھا۔

امام ابو حنیفہؒ سے بھی اس میں دو روایتیں ہیں، پہلی روایت ہے کہ امام صاحب نے کہا کہ میں تابعی کی تقلید نہیں کروں گا، اس لئے کہ وہ بھی ہماری طرح رجال ہیں، اور دوسری روایت یہ ہے کہ میں ان کی تقلید کروں گا، کیونکہ صحابہ ان کے اقوال کی طرف رجوع کرتے تھے۔

بَابُ الْاِجْمَاعِ

اِخْتَلَفَ النَّاسُ فَيَمَنُ يَنْعَقِدُ بِهِمُ الْاِجْمَاعُ قَالَ بَعْضُهُمْ لَا اِجْمَاعَ اِلَّا لِلصَّحَابَةِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا اِجْمَاعَ اِلَّا لِاهْلِ الْمَدِينَةِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا اِجْمَاعَ اِلَّا لِعُنْتَرَةِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالصَّحِيحُ عِنْدَنَا اَنَّ اِجْمَاعَ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرِ مِنْ اَهْلِ الْعَدَالَةِ وَالْاِجْتِهَادِ حُجَّةٌ وَلَا عُبْرَةَ بِقَلَّةِ الْعُلَمَاءِ وَكَثْرَتِهِمْ وَلَا بِالثَّبَاتِ عَلَى ذَلِكَ حَتَّى يَمُوتُوا وَلَا بِمُخَالَفَةِ اَهْلِ الْهُوَى فَيَمَّا نُسَبُّوْا بِهِ اِلَى الْهُوَى وَلَا بِمُخَالَفَةِ مَنْ لَا رَأْيَ لَهُ فِي الْبَابِ اِلَّا فَيَمَّا يَسْتَعْنِي عَنِ الرَّأْيِ۔

ترجمہ:- اجماع کا باب، لوگوں نے اختلاف کیا ہے اس بات میں کہ کن لوگوں کا اجماع منعقد ہوگا، بعض لوگوں نے کہا کہ اجماع صرف صحابہ کا معتبر ہے، اور بعض حضرات نے کہا کہ اجماع صرف اہل مدینہ کا معتبر ہے، اور بعض حضرات نے کہا کہ اجماع آل رسول کا معتبر ہے، اور ہمارے نزدیک یہ ہے کہ ہر زمانے کے عادل اور مجتہد علماء کا اجماع حجت ہے، اور علماء کی قلت اور کثرت کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اور نہ موت تک اس اجماع پر قائم رہنے کا اعتبار ہے، اور نہ ایسے امر میں اہل ہوی کی مخالفت کا اعتبار ہے، جس امر کی وجہ سے ان کو ہوی کی طرف منسوب کیا گیا ہے،

اور نہ ان لوگوں کی مخالفت کا کوئی اعتبار ہے جو اس باب میں صاحب الرائے نہیں ہیں، مگر ایسے باب میں (غیر صاحب الرائے کی مخالفت کا اعتبار ہوگا) جس میں رائے سے استغنا ہوتا ہے۔ (رائے کی حاجت نہیں ہوتی ہے)

تشریح:- مصنف سنت کی بحث سے فارغ ہو کر اجماع کو بیان کر رہے ہیں، اجماع کے لغوی معنی ہے عزم اور پختہ ارادہ کرنا، اور دوسرا معنی اتفاق کرنا۔

اجماع کی اصطلاحی تعریف ہے کسی ایک زمانے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے صالح مجتہدین کا کسی حکم میں اتفاق کر لینا، قول میں اتفاق ہے تو اجماع قولی ہے، اور فعل میں اتفاق ہے تو اجماع فعلی ہے اور اعتقاد میں اتفاق ہے تو اجماع اعتقادی ہوگا، قولی اجماع کی بہت سی مثالیں ہیں۔

فعلی اجماع جیسے مضاربیت، مزارعت، اور اعتقادی اجماع جیسے ثنیں (ابوبکر و عمر) کی فضیلت پر تمام مجتہدین کا اعتقاد ہے۔

پھر اجماع کی حجیت میں اختلاف ہے، معتزلہ، خوارج اور اکثر روافض اجماع کی حجیت کا انکار کرتے ہیں، مگر جمہور علماء کے نزدیک اجماع حجت قطعی ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ کن لوگوں کا اجماع معتبر ہے؟ اس سلسلہ میں تین مذاہب ہیں، (۱) پہلا مذہب داؤد ظاہری، شیعہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل کا ہے کہ اجماع صرف صحابہ کا معتبر ہے، صرف صحابہ کو ہی اجماع کا حق ہے، ان کی دلیل یہ ہے ”کنتم خیر امة اخرجت للناس“ اور ”و کذلک جعلکم امة وسطاً“ میں مخاطب صحابہ ہی ہیں، اس کے علاوہ اور بھی دلائل ہیں۔

ان کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ آیات صحابہ کے ساتھ خاص مانو گے تو یہ خرابی لازم آئے گی کہ اس آیت کے نزول کے وقت موجود صحابہ کے انتقال کے بعد اجماع منعقد نہ ہو، کیوں کہ ان کے انتقال کی وجہ سے، جمیع صحابہ کا اجماع متحقق نہ ہوگا، حالانکہ اجماع میں جمیع صحابہ کا اتفاق ضروری ہے، دوسری خرابی یہ ہوگی کہ پھر نزول آیت کے بعد جو صحابہ ایمان لائے ان کا اجماع معتبر نہ ہو، کیونکہ جب آیت اتری اس وقت وہ صحابی نہ تھے۔

(۲) دوسرا مذہب امام مالک کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ صرف مدینہ والوں کا اجماع معتبر ہے، ان کی دلیل حضور کا یہ فرمان ہے ”المدينة کالکیر تنفی خبیثها“ مدینہ اپنے خبیث کو اس طرح صاف کر دیتا ہے جس طرح لوہار کی بھٹی لوہے کے زنگ کو، خطا بھی ایک طرح کا خبیث ہے، تو مدینہ والوں سے خطا کی نفی ہوگئی، تو لامحالہ جب وہ کسی بات پر اتفاق کریں گے تو اتباع امت پر واجب ہوگی، نیز مدینہ دارالہجرت ہے، صحابہ کا سب سے بڑا مرکز علم ہے، آپ کی آرام گاہ ہے، اور حضور کے احوال سے سب سے زیادہ واقف اہل مدینہ ہیں، جب اتنی خصوصیات ہیں تو حق اہل مدینہ

سے باہر نہ ہوگا، لہذا صرف اہل مدینہ کا اجماع معتبر ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان تمام چیزوں سے اہل مدینہ کے فضائل ثابت ہوتے ہیں، مدینہ کے علاوہ کی فضیلت کی نفی نہیں ہوتی، اور نہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اجماع صرف مدینہ والوں کا معتبر ہے، کیونکہ مکہ مکرمہ کی بھی بہت ساری خصوصیات ہیں، مگر اجماع میں جگہ، مقام اور وہاں کی خصوصیات کا دخل نہیں ہے، بلکہ علم اور اجتہاد کا اعتبار ہوتا ہے، اور علم و اجتہاد میں مکی، مدنی، شرقی، غربی سب برابر ہیں۔

(۳) تیسرا مذہب فرقہ زید یہ اور روافض میں سے فرقہ امامیہ کا ہے کہ اجماع صرف آل رسول کا معتبر ہے، کیوں کہ یہ سب آپ ﷺ کے قراتبدار ہیں، ان کی شان میں قرآن نے کہا ”**انما يريد الله ليزهيب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا**“ اللہ تعالیٰ نے حصر کے ساتھ اہل بیت سے رجس کی نفی فرمائی، اور رجس سے مراد خطا ہے تو آیت سے ثابت ہوا کہ اہل بیت خطا سے معصوم ہیں، تو ان کا قول صواب ہی ہوگا، لہذا اجماع ان کا ہی معتبر ہوگا، اس کے علاوہ اور بھی دلائل ہیں۔

اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ آیت میں رجس سے خطا مراد نہیں ہے، بلکہ تہمت مراد ہے، کیونکہ آیت ازواج مطہرات سے تہمت دور کرنے کے لئے نازل ہوئی ہے، جس پر دلالت آیت کے سیاق ”**يا نساء النبي لستن كما** **حدمن النساء**“ سے ہو رہی ہے۔

والصحيح عندنا:- مصنف فرماتے ہیں، صحیح قول یہ ہے کہ ہر زمانے کے عادل اور مجتہد علماء کا اجماع معتبر اور حجت ہے، کیونکہ اجماع کے حجت ہونے کے دلائل عام ہیں، ہر زمانے کے علماء کو شامل ہیں، ان میں نہ اہل مدینہ کی تخصیص ہے، نہ صحابہ کی نہ آل رسول کی، البتہ عادل ہونا شرط ہے کیونکہ فاسق اور مبتدع کا قول حجت نہیں ہے، اور مجتہد ہونا بھی ضروری ہے اس وقت جب کہ اجماع ایسی چیز میں ہو جس میں رائے اور اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے جیسے نکاح، طلاق وغیرہ کے احکام، ان میں صرف مجتہدین کا اجماع معتبر ہوگا، غیر مجتہد کی موافقت یا مخالفت سے کوئی فرق نہ پڑے گا۔ اور اگر ایسی چیز میں اجماع منعقد ہو رہا ہو جس میں رائے اور اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے، جیسے نقل قرآن، رکعتوں کی تعداد تو ان میں مجتہدین اور غیر مجتہدین سب کا اجماع و اتفاق ضروری ہے، حتیٰ کہ اگر کسی ایک شخص نے بھی مخالفت کی تو اجماع منعقد نہ ہوگا۔

ولا عبرة لقلة العلماء وكثرتهم:- اجماع میں علماء کی قلت اور کثرت کا کوئی اعتبار نہیں ہے یعنی کوئی عدد متعین نہیں ہے، قلیل ہوں یا کثیر ہوں ان کی تعداد حد تو اترو کو پہنچے یا نہ پہنچے اجماع منعقد ہو جائے گا، جمہور کا یہی مسلک ہے، البتہ بعض اصولیین جیسے امام الحرمین وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ اجماع کے لئے ضروری ہے کہ وہ تعداد حد

تو اتر کو پہنچی ہو، کیونکہ تو اتر تک پہنچنے سے ان کا اتفاق علی الخطا ناممکن ہوگا، اور جمہور کی دلیل یہ ہے کہ اجماع کی حجت اس امت کا فضل و شرف ہے، لہذا اس میں عدد کی شرط نہ ہوگی۔

پھر جمہور کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اگر کسی زمانے میں ایک ہی مجتہد ہو تو اس کا قول حجت ہوگا یا نہیں، بعض کہتے ہیں کہ حجت ہوگا، اور اس کا قول اجماع کے درجہ میں ہوگا، کیونکہ امت میں اس کے علاوہ کوئی اور مجتہد موجود نہیں ہے تو لفظ امت اسی پر صادق آئے گا، دلیل ”ان ابراہیم کان امة“ امت کا اطلاق فرد واحد سیدنا ابراہیم علیہ السلام پر ہے، — بعض کے نزدیک ایک مجتہد کا قول حجت نہ ہوگا، کیونکہ اجماع کے لئے اجتماع ضروری ہے جو دو یا دو سے زائد سے ہو سکتا ہے۔

ولابالشببات علی ذلک:- اور اجماع منعقد ہونے کے لئے تمام مجتہدین کا موت تک اس اجماع پر قائم رہنا شرط نہیں ہے، یعنی اجماع منعقد ہونے کے لئے یہ شرط ہرگز نہیں ہے کہ تمام مجتہدین موت تک اپنے اجماع پر برقرار رہیں، اور ان سب کے مرنے کے بعد یہ اجماع منعقد ہوگا، بلکہ مجتہدین کے اجماع کر لینے کے فوراً بعد اجماع منعقد ہو جائے گا، یہی جمہور کا مسلک ہے، مصنف ان لوگوں کی تردید کرتے ہیں جو اس کے قائل ہیں کہ مجتہدین کا موت تک اپنے اجماع پر قائم رہنا شرط ہے، اور ان سب کے مرجانے کے بعد اجماع منعقد ہوگا، کیونکہ زندگی میں اپنے اجماع سے رجوع کرنے کا احتمال ہے۔

وبمخالفة اهل الهوى:- اہل ہوی اور خواہش پرستوں کی مخالفت سے بھی اجماع میں کوئی فرق نہ پڑے گا، لیکن اسی چیز کے اجماع میں ان کی مخالفت سے فرق نہ پڑے گا جس چیز کی وجہ سے ہوی اور ضلالت کی طرف ان کی نسبت ہوئی ہے، جیسے ابو بکر صدیق کی فضیلت پر اجماع منعقد ہو گیا، اور روافض مخالفت کر رہے ہیں تو یہاں ان کی مخالفت کا اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ رفض کی طرف ان کی نسبت اسی لئے ہوئی ہے کہ وہ حضرت ابو بکر کی فضیلت تسلیم نہیں کرتے — لیکن اگر روافض اس کے علاوہ دوسرے مسئلہ میں مخالفت کرتے ہیں تو ان کی مخالفت معتبر ہوگی، حتیٰ کہ اجماع منعقد نہ ہوگا — یہاں تھوڑی تفصیل ہے، اگر مجتہد مبتدع کی بدعت مفضی الی الکفر ہے تو یہ کافر کے مانند ہوگا اس کا قول معتبر نہ ہوگا جیسے فرقہ مجسمیہ جو اللہ کے لئے جسم ثابت کرتا ہے، اور روافض جو قرآن میں تحریف کے قائل ہیں، تو یہ کافر کے مانند ہیں ان کا قول معتبر نہ ہوگا، لہذا ایسے لوگوں کی مخالفت کا اجماع پر کوئی اثر نہ پڑے گا — اور اگر اس کی بدعت مفضی الی الکفر نہیں ہے تو اس میں تین قول ہیں (۱) اس کا قول مطلقاً معتبر نہ ہوگا (۲) اس کا قول مطلقاً معتبر ہوگا (۳) اس کا قول اس کے حق میں تو معتبر ہوگا، دوسروں کے حق میں معتبر نہ ہوگا۔

ایک چوتھا قول بھی ہے جس کے قائل صاحب حسامی بھی ہیں، وہ یہ ہے کہ اگر وہ بدعتی لوگوں کو بدعت کی دعوت نہ

دیتا ہو، اگرچہ خود بدعت میں مشہور ہو تو اس کی مخالفت معتبر ہوگی۔

ولا بمخالفة من لا رأي له: - مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ جن احکام میں رائے اور اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے اور ان میں مجتہدین کا اجماع ہو رہا ہے تو ان میں عوام کی مخالفت سے کوئی فرق نہ پڑے گا، اور ایسے علماء کی مخالفت سے بھی فرق نہ پڑے گا جو اہل الرائے نہ ہوں، جیسے نکاح، طلاق، خرید و فروخت کے احکام۔ اور ان احکام میں جن میں رائے اور اجتہاد کی کوئی ضرورت نہیں ہے، جیسے نقل قرآن، تعداد رکعات وغیرہ تو ایسے احکام میں اجماع کے لئے علماء اور عوام سب کا اتفاق ضروری ہے، حتیٰ کہ عوام میں سے اگر بعض نے مخالفت کی تو اجماع منعقد نہ ہوگا، کیونکہ ان احکام میں مجتہدین اور غیر مجتہدین سب برابر ہیں، لہذا سب کا اتفاق ضروری ہے ورنہ اجماع منعقد نہ ہوگا۔

ثُمَّ الْجُمَاعُ عَلَى مَرَاتِبٍ فَالْأَقْوَىٰ أَجْمَاعُ الصَّحَابَةِ نَصًّا لِأَنَّهُ لَا خِلَافَ فِيهِ
فَفِيهِمْ أَهْلُ الْمَدِينَةِ وَعَنْزَةُ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ الَّذِي ثَبَتَ بِنَصِّ
بَعْضِهِمْ وَسُكُوتِ الْبَاقِينَ لِأَنَّ السُّكُوتَ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى التَّقْرِيرِ دُونَ النَّصِّ
ثُمَّ أَجْمَاعُ مَنْ بَعْدَ الصَّحَابَةِ عَلَى حُكْمٍ لَمْ يَظْهَرْ فِيهِ قَوْلٌ مَنْ سَبَقَهُمْ مُخَالَفًا
ثُمَّ أَجْمَاعُهُمْ عَلَى قَوْلٍ سَبَقَهُمْ فِيهِ مُخَالَفٌ فَقَدْ اِخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي هَذَا
الْفَصْلِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ هَذَا لَا يَكُونُ أَجْمَاعًا لِأَنَّ مَوْتَ الْمُخَالَفِ لَا يُبْطِلُ قَوْلَهُ
وَعِنْدَنَا أَجْمَاعُ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرِ حُجَّةٌ فِيمَا سَبَقَ فِيهِ الْخِلَافُ وَفِيمَا لَمْ يَسْبُقْ
لَكِنَّهُ فِيمَا لَمْ يَسْبُقْ فِيهِ الْخِلَافُ بِمَنْزِلَةِ الْمَشْهُورِ مِنَ الْحَدِيثِ وَفِيمَا سَبَقَ فِيهِ
الْخِلَافُ بِمَنْزِلَةِ الصَّحِيحِ مِنَ الْأَحَادِ.

ترجمہ:- پھر اجماع چند مراتب پر ہیں، پس سب سے قوی صحابہ کا اجماع ہے جو صراحت کے ساتھ ہو، اس لئے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ صحابہ میں اہل مدینہ اور آل رسول بھی داخل ہیں، پھر وہ اجماع ہے جو بعض صحابہ کی صراحت اور باقی کے سکوت سے ثابت ہو، اس لئے کہ سکوت حکم ثابت کرنے پر دلالت میں صراحت سے کم درجہ ہے، پھر ان لوگوں کا اجماع ہے جو صحابہ کے بعد کے ہیں، ایسے امر پر جس میں ان سے پہلے لوگوں (صحابہ) کا مخالف قول ظاہر نہ ہوا ہو، پھر ان کا اجماع ہے ایسے قول پر جس میں ان سے پہلے مخالف قول ظاہر ہوا ہے، پس اجماع کی اس قسم میں علماء نے اختلاف کیا ہے، چنانچہ بعض نے کہا کہ یہ اجماع نہیں ہوگا، اس لئے کہ مخالف کی

موت اس کے قول کو باطل نہیں کرتی ہے، اور ہمارے نزدیک ہر زمانے کے علماء کا اجماع اس میں بھی حجت ہے جس میں اختلاف پہلے ہو چکا ہے اور اس میں بھی جس میں اختلاف پہلے نہیں ہوا ہے، لیکن جس میں اختلاف پہلے نہیں ہوا ہے وہ بمنزلہ خبر مشہور کے ہے، اور جس میں اختلاف پہلے ہوا ہے وہ بمنزلہ صحیح خبر واحد کے ہے۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اجماع کے چند مراتب و درجات ہیں، جیسے نصوص میں متفاوت درجات ہیں، بعض بعض سے اوپر ہیں، ایسے ہی اجماع میں بھی چار مراتب و درجات ہیں۔

(۱) سب سے اعلیٰ درجہ کا اجماع وہ ہے کہ صحابہ نے کسی امر پر صراحۃً اجماع کیا ہو جیسے **اجمعنا علیٰ ہذا** کہا ہو، یہ سب سے قوی اجماع اس لئے ہے کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کیوں یہ تمام صحابہ کا اجماع ہے، ان میں اہل مدینہ بھی اور آل رسول بھی شامل ہیں، لہذا یہ اجماع آیت اور خبر متواتر کی طرح مفید یقین ہوگا، اس کا منکر کافر ہوگا جیسے حضرت ابو بکر صدیق کی خلافت پر اجماع۔

(۲) دوسری قسم وہ اجماع ہے جو بعض صحابہ کی صراحت اور باقی کے سکوت سے ثابت ہو، یعنی کسی مسئلہ میں بعض صحابہ نے صراحت کی ہو اور باقی صحابہ میں سے کسی کی طرف سے مخالفت ظاہر نہ ہوئی ہو بلکہ سکوت اختیار کیا ہو، تو جمہور کے نزدیک یہ بھی اجماع ہے، اس کو اجماع سکوتی کہیں گے، مگر یہ اجماع پہلے کے مقابلہ میں کم درجہ ہے کیونکہ سکوت بھی اگرچہ حکم کے ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے مگر صراحت کے مقابلہ میں کم درجہ دلالت ہوتی ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ اجماع منعقد کرنے کے لئے سب کی طرف سے قوی صراحت و موافقت مشکل ہے، اگر سب کی قوی صراحت ضروری قرار دیں گے تو اجماع ہی منعقد نہ ہو سکے گا، اس میں عادتاً ایسا ہی ہوتا ہے کہ کچھ حضرات اتفاق کر لیتے ہیں پھر وہ فتویٰ امت میں شائع ہوتا ہے، تو باقی حضرات سکوت کرتے ہیں تو ان کا سکوت ان کے متفق ہونے کی دلیل ہوتا ہے، کیونکہ اگر یہ بات ان کے نزدیک حق نہ ہوتی تو وہ سکوت نہ کرتے، بلکہ اختلاف کرتے، اور جب سکوت کیا تو یہ ان کے نزدیک حق ہونے کی دلیل ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر یہ بات حق نہ ہوتی تو مجتہد سکوت نہ کرتا، کیونکہ ایسے امر میں سکوت حرام ہے، حق کو ظاہر کرنا ضروری ہے، لیکن جب سکوت کیا تو یہ اس کے حق ہونے کی دلیل ہے۔

اجماع سکوتی کے سلسلہ میں امام شافعی سے منقول ہے کہ یہ اجماع ہی نہیں ہے، اور نہ قابل حجت ہے، اور ہمارے اصحاب میں عیسیٰ بن ابان کا بھی یہی مذہب ہے، نیز شعر یہ میں سے ابو بکر باقلانی، بعض معتزلہ اور داؤد ظاہری بھی اسی کے قائل ہیں۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے سکوت ہمیشہ رضا مندی اور موافقت کی دلیل نہیں ہوتا ہے، بلکہ کبھی متکلم کی ہیبت سے

بھی آدمی سکوت کرتا ہے، کبھی سامنے والے کے عمر میں اور مرتبہ میں بڑا ہونے کی وجہ سے آدمی سکوت کرتا ہے، کبھی اس لئے سکوت کرتا ہے کہ اس کو اس مسئلہ پر غور و فکر کا موقع ہی نہیں ملا ہے، جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ عول کے قائل تھے، جب صحابہ سے مشورہ کیا تو تمام صحابہ نے سکوت اختیار کیا مگر آپ کی وفات کے بعد حضرت ابن عباس نے عول کا انکار کیا، تو ان سے پوچھا گیا کہ حضرت عمر کے زمانے میں آپ نے کیوں اس کو ظاہر نہیں کیا، تو کہنے لگے **كان رجلا مهيبا**، حضرت عمر بڑے ہیبت ناک تھے۔ تو ان مختلف احتمالات کے ہوتے ہوئے سکوت رضا مندی کی دلیل نہ ہوگی، لہذا اجماع ہی نہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مجتہدین کے احوال کو دیکھتے ہوئے یہ سارے احتمالات خلاف ظاہر ہیں، ان کا اعتبار نہ ہوگا، اور رہا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا واقعہ تو یہ ثابت نہیں ہے، بلکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ توحق کے معاملہ میں بہت نرم تھے، **كان وقافا عند كتاب الله**، کئی مواقع ہیں جہاں حضرت عمر حق کے سامنے جھک گئے ہیں، لہذا یہ غلط ہے کہ حضرت ابن عباس نے خوف و ڈر سے سکوت کیا تھا۔

(۳) تیسری قسم کا اجماع تابعین کا اجماع ہے، تابعین کا اجماع دو طرح کا ہے، پہلا یہ کہ تابعین نے ایسے امر پر اتفاق کیا جس میں صحابہ کے درمیان اختلاف نہیں رہا ہے، یہ مسئلہ دو صحابہ میں اٹھا ہی نہیں ہے، تو تابعین کا یہ اجماع بمنزلہ خبر مشہور کے ہوگا، جیسے تابعین نے استصناع کے جواز پر اجماع کیا، اور اس میں صحابہ کا کوئی اختلاف نہیں رہا ہے، استصناع کہتے ہیں سائی دیکر کوئی چیز بنوانا جیسے جوتا بنوانا وغیرہ، تو یہ اجماع کی تیسری قسم ہے۔

(۴) دوسرا تابعین کا اجماع یہ ہے کہ تابعین نے ایسے امر پر اجماع کیا ہے جس میں صحابہ کے درمیان اختلاف رہا ہے، صحابہ کے مختلف موافق و مخالف اقوال ہیں، اور تابعین نے کسی ایک قول پر اجماع کر لیا، جیسے ابتداء ام ولد کی بیع کے سلسلہ میں صحابہ میں اختلاف تھا، حضرت علی جواز کے قائل تھے، اور حضرت عمر عدم جواز کے قائل تھے، بعد میں تابعین نے عدم جواز پر اتفاق کر لیا، تو یہ اجماع کی چوتھی قسم ہے۔

فقد اختلف العلماء في هذا الفصل:- اجماع کی اس چوتھی قسم میں علماء کا اختلاف ہے، اصحاب ظواہر، امام احمد بن حنبل وغیرہ کہتے ہیں کہ اجماع کی یہ قسم شرعاً اجماع ہے ہی نہیں، حجت نہیں ہے، بلکہ یہ حکم اب بھی اجتہادی رہے گا، کیونکہ اس میں سب کا اتفاق نہیں پایا گیا، اس لئے کہ جن صحابہ کا اس میں مخالف قول ہے، وہ صحابہ اس اجماع کے مخالف ہیں، اگرچہ وہ صحابہ وفات پا چکے ہوں، اس لئے کہ مخالف کی موت اس کے قول کو باطل نہیں کرتی ہے، بلکہ مرنے کے بعد بھی قول معتبر ہوتا ہے، ورنہ مذاہب اربعہ کا بطلان لازم آئے گا، لہذا جب مرنے سے قول باطل نہیں ہوا تو پوری امت کا اجماع نہ ہوا پس یہ حجت نہ ہوگا۔

اور دوسرا قول جس کو مصنف **وعندنا اجماع علماء** سے بیان کر رہے ہیں، اکثر احناف اکثر شوافع، امام محمد، امام ابو حنیفہ، اور خود مصنف **علیہ السلام** سب اس کے قائل ہیں، وہ یہ ہے کہ اجماع کے لئے پوری امت کا اتفاق شرط نہیں ہے بلکہ ہر زمانے کے علماء کا اجماع حجت ہے، چاہے وہ حکم جس پر اجماع ہو رہا ہے، عہد صحابہ میں مختلف فیہ رہا ہو یا نہ رہا ہو، لہذا دونوں صورتوں میں تابعین کا اجماع حجت ہے، کیونکہ اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرنے والے دلائل دونوں صورتوں کو شامل ہیں، البتہ تیسری قسم کا اجماع یعنی تابعین کا وہ اجماع جس میں دور صحابہ میں اختلاف نہیں رہا ہے، وہ بمنزلہ خبر مشہور کے ہوگا، لہذا اس کا منکر گمراہ قرار دیا جائے گا، اور چوتھی قسم کا اجماع یعنی تابعین کا وہ اجماع جس میں دور صحابہ میں اختلاف رہا ہے وہ بمنزلہ خبر واحد ہوگا، جو موجب عمل تو ہوگا مگر مفید ظن ہوگا، مفید یقین نہ ہوگا، اور تیسری قسم کا اجماع جو بمنزلہ خبر مشہور کے ہے وہ بھی موجب عمل ہوگا اور مفید طمانیت ہوگا۔

وَإِذَا انْتَقَلَ إِلَيْنَا إِجْمَاعُ السَّلَفِ بِإِجْمَاعِ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرِ عَلَى نَقْلِهِ كَانَ فِي مَعْنَى نَقْلِ الْحَدِيثِ الْمُتَوَاتِرِ وَإِذَا انْتَقَلَ إِلَيْنَا بِالْأَفْرَادِ كَانَ كَنَقْلِ السُّنَنِ بِالْأَحَادِ وَهُوَ يَقِينٌ بِأَصْلِهِ لَكِنَّهُ لَمَّا انْتَقَلَ إِلَيْنَا بِالْأَحَادِ أَوْجَبَ الْعَمَلُ دُونَ الْعِلْمِ وَكَانَ مُقَدَّمًا عَلَى الْقِيَاسِ -

ترجمہ:- اور جب سلف کا اجماع ہماری طرف منتقل ہوا، ہر زمانے کے علماء کے اس کی نقل پر اجماع کے ساتھ تو وہ خبر متواتر کو نقل کرنے کے حکم میں ہوگا، اور جب وہ اجماع منتقل ہوا، ہماری طرف آحاد کے طریقہ پر تو یہ خبر واحد کی نقل کی طرح ہوگا، اور یہ اجماع اپنی اصل کے اعتبار سے تو یقینی ہے لیکن جب وہ ہماری طرف منتقل ہوا آحاد کے طریقہ پر تو یہ عمل کو واجب کرے گا نہ کہ علم کو، اور یہ اجماع قیاس پر مقدم ہوگا۔

تشریح:- مصنف **علیہ السلام** اجماع کے رکن اور مراتب کے بیان سے فارغ ہو کر اب اجماع کے ہم تک منتقل ہونے کی کیفیت اور اس کے مراتب بیان کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ اگر صحابہ کا اجماع ہم تک ہر زمانے کے علماء کے اجماع کے ساتھ نقل ہو کر آئے، یعنی ہر زمانے میں تمام علماء نے بالاتفاق اس اجماع کو نقل کیا ہو، جیسے حضرت ابو بکر کی خلافت پر اجماع، یہ اجماع ہم تک نقل متواتر کے ساتھ آیا ہے، تو یہ اجماع خبر متواتر کے درجہ میں ہوگا، خبر متواتر کی طرح قطعی حجت ہوگا حتیٰ کہ اس کا منکر کافر ہوگا۔

اور اگر ہر زمانے کے علماء کے اتفاق کے ساتھ نقل ہو کر وہ اجماع ہم تک نہ پہنچا ہو، بلکہ آحاد اور افراد نے نقل کیا ہو جیسے اس پر اجماع منقول ہے کہ ظہر سے پہلے صحابہ چار رکعت پڑھتے تھے، اسی طرح فجر اسفار میں پڑھنا، ایک بہن

کی عدت کے زمانے میں دوسری بہن سے نکاح حرام ہونا، خلوتِ صحیحہ سے مہر کا ثبوت، ان سب مسائل پر اجماع ہے، مگر یہ ہم تک تو اتر کے ساتھ نہیں بلکہ آحاد و افراد کے طریقہ پر پہنچا ہے، تو اس اجماع کا حکم خبر واحد کی طرح ہے، کہ خبر واحد جیسے موجبِ عمل ہے، اور موجبِ علم و یقین نہیں ہے، اس طرح اجماع بھی موجبِ عمل ہوگا، موجبِ یقین نہ ہوگا۔ دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ جس طرح خبر واحد اپنی اصل کے اعتبار سے قطعی و یقینی ہے کیونکہ وہ معصوم نبی کی طرف منسوب ہے، لیکن بطریقِ آحاد نقل ہونے کی وجہ سے مفید ظن ہوگی، مفید یقین نہ ہوگی۔ اسی طرح یہ اجماع بھی اپنے اصل کے اعتبار سے قطعی و یقینی ہے کیونکہ وہ امتِ معصومہ عن الخطا کی طرف منسوب ہے، لیکن آحاد کے ساتھ نقل ہو کر آنے کی وجہ سے ظنی ہوگا، قطعی نہ ہوگا، اور اس کا منکر کافر نہ ہوگا۔ البتہ اگر یہ اجماع قیاس کے ساتھ متعارض ہوگا تو جمہور علماء کے نزدیک قیاس پر مقدم رہے گا، جیسے خبر واحد قیاس پر مقدم ہوتی ہے کیونکہ خبر واحد اور اجماع اپنی اصل کے اعتبار سے قطعی ہوتے ہیں، اور قیاس اپنی اصل کے اعتبار سے ظنی ہوتا ہے، کیونکہ اس کا مبنی رائے ہوتا ہے، اور قطعی ظنی پر مقدم ہوتا ہے۔



بَابُ الْقِيَاسِ

وَهُوَ يَشْتَمِلُ عَلَى بَيَانِ نَفْسِ الْقِيَاسِ وَشَرْطِهِ وَرُكْنِهِ وَحُكْمِهِ وَدَفْعِهِ أَمَّا الْأَوَّلُ
فَالْقِيَاسُ هُوَ التَّقْدِيرُ لُغَةً يُقَالُ قَاسَ النَّعْلَ بِالنَّعْلِ أَيُّ قَدَرَهُ بِهِ وَاجْعَلُهُ
نَظِيرَ الْأَخَرِ وَالْفُقَهَاءُ إِذَا أَخَذُوا حُكْمَ الْفُرْعِ مِنَ الْأَصْلِ سَمَّوْا ذَلِكَ قِيَاسًا
لِتَقْدِيرِهِمُ الْفُرْعَ بِالْأَصْلِ فِي الْحُكْمِ وَالْعِلَّةِ۔

ترجمہ:- یہ قیاس کا باب ہے، اور یہ مشتمل ہے نفسِ قیاس کے بیان پر اور اسکی شرط پر اور اسکے رکن پر اور اسکے حکم پر اور اسکے دفع پر، بہر حال پہلا پس قیاس وہ اندازہ کرنا ہے لغت کے اعتبار سے، کہا جاتا **قَاسَ النَّعْلَ بِالنَّعْلِ** یعنی اس کو اس کے ساتھ ناپ دے اور اس کو دوسرے کی نظیر بنادے، اور فقہاء جب فرع کا حکم لیتے ہیں اصل سے تو اس کا نام رکھتے ہیں قیاس، ان کے اندازہ کرنے (ناپنے) کی وجہ سے فرع کو اصل کے ساتھ حکم اور علت میں۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ قیاس کا باب شروع کر رہے ہیں، اس میں پانچ چیزیں خاص طور سے بیان کریں گے (۱) قیاس کی تعریف (۲) قیاس کی شرط (۳) قیاس کا رکن (۴) قیاس کا حکم (۵) قیاس کی دفع یعنی علل مؤثرہ پر شوافع کے اعتراضات اور اس کے جوابات،

سب سے پہلے قیاس کی لغوی اور اصطلاحی تعریف کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ قیاس کے لغوی معنی ہے اندازہ کرنا، ناپنا، جیسے کہا جاتا ہے **قَاسَ النَّعْلَ بِالنَّعْلِ** ایک جوتے کو دوسرے جوتے کے ساتھ اندازہ کر یعنی اس جوتے کو دوسرے جوتے جیسا بنا، اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ اصطلاحی تعریف کر رہے ہیں کہ فقہاء جب اصل یعنی مقیس علیہ کا حکم فرع یعنی مقیس کے لئے ثابت کرتے ہیں، دونوں کے درمیان مشترک علت کی وجہ سے، تو اس طرح اصل سے فرع کے لئے حکم لینے اور ثابت کرنے کو قیاس کہتے ہیں، کیونکہ انہوں نے حکم اور علت میں فرع کا اصل کے ساتھ اندازہ کیا، موازنہ کیا، گویا انہوں نے حکم و علت میں فرع کو اصل سے ناپا ہے، تو اس سے قیاس کے لغوی اور اصطلاحی معنی میں مناسبت بھی ظاہر ہوگئی۔

وَأَمَّا شَرْطُهُ فَأَنْ لَا يَكُونَ الْأَصْلُ مَخْصُوصًا بِحُكْمِهِ بِنَصِّ آخَرَ كَقَبُولِ
شَهَادَةِ خُزَيْمَةَ رضی اللہ عنہ وَحَدِّهِ كَانَ حُكْمًا ثَابِتًا بِالنَّصِّ اخْتِصَاصُهُ بِهِ كَرَامَةِ لَهُ
وَأَنْ لَا يَكُونَ الْأَصْلُ مَعْدُولًا بِهِ عَنِ الْقِيَاسِ كَاِجَابِ الطَّهَارَةِ بِالْفَهْقَةِ فِي

الصَّلَاةُ-

ترجمہ:- اور بہر حال قیاس کی شرط یہ ہے کہ اصل (مقیس علیہ) اپنے حکم کے ساتھ کسی دوسری نص کے سبب سے مخصوص نہ ہو، جیسے تنہا خزیمہ رَضِیَ اللہُ عَنْہُ کی شہادت کا قبول ہونا ایسا حکم ہے کہ ثابت ہے نص سے اس حکم کا ان کے ساتھ خاص ہونا ان کی کرامت و اعزاز کے پیش نظر اور (دوسری شرط) یہ کہ اصل قیاس سے ہٹی ہوئی نہ ہو، جیسے نماز میں قہقہہ کی وجہ سے طہارت کا واجب ہونا۔

تشریح:- مصنف رَضِیَ اللہُ عَنْہُ قیاس کی شرطیں بیان کر رہے ہیں، قیاس کی چار شرطیں ہیں، دو عدمی اور دو وجودی ہیں، پہلے عدمی شرطوں کو بیان کر رہے ہیں، عدمی میں پہلی شرط یہ ہے کہ اصل یعنی مقیس علیہ کا جو حکم ہے وہ کسی نص سے اصل کے ساتھ مخصوص نہ ہو، کیونکہ جب اصل کا حکم اصل کے ساتھ مخصوص ہوگا تو اس حکم کو دوسری جگہ متعدی نہیں کر سکتے، پھر اس اصل پر دوسرے کو قیاس نہیں کر سکتے، جیسے تنہا حضرت خزیمہ رَضِیَ اللہُ عَنْہُ کی شہادت کا قبول ہونا یہ بطور اعزاز کے حدیث سے حضرت خزیمہ رَضِیَ اللہُ عَنْہُ کی خصوصیت ہے، لہذا اس پر کسی دوسرے کو چاہے وہ خلفاء راشدین ہی کیوں نہ ہوں قیاس نہیں کر سکتے۔

حضرت خزیمہ رَضِیَ اللہُ عَنْہُ کا قصہ یہ ہے کہ حضور صَلَّى اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے ایک عرابی سے گھوڑا خریدا، اور اس کو ساتھ لیکر چلے تاکہ اس کو قیمت دیدیں، آپ صَلَّى اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم تیز چلنے لگے وہ آہستہ چل رہا تھا، وہ پیچھے اور لوگوں سے بھاؤ تاؤ کرنے لگا، اور انہیں پتہ نہیں تھا کہ حضور صَلَّى اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم گھوڑا خرید چکے ہیں، پھر وہ اعرابی آواز دیکر کہنے لگا کہ حضور صَلَّى اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم اگر آپ خریدتے ہوں تو بتائیں ورنہ میں نے بیچ دیا، حضور صَلَّى اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم اس کی آواز سن کر ٹھہر گئے، اور فرمایا یہ کیا کہہ رہے ہو، میں تو خرید چکا ہوں، تو وہ اعرابی کہنے لگا گواہ لاؤ، حضرت خزیمہ رَضِیَ اللہُ عَنْہُ موجود تھے، انہوں نے کہا میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ صَلَّى اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے خریدا ہے، آپ صَلَّى اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے فرمایا، خزیمہ تم کیسے گواہی دیتے ہو؟ تم تو خریدتے وقت تھے نہیں؟ انہوں نے کہا چونکہ آپ کہہ رہے ہیں اس لئے مجھے یقین ہے کہ آپ نے خریدا ہے، آپ صَلَّى اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے ان کو اعزازی سرٹیفکیٹ عطا کیا **من شہدہ خزیمة فہو حسبہ**، جس کی شہادت خزیمہ دیں وہ تنہا کافی ہیں، آپ صَلَّى اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے ان کی گواہی دو آدمیوں کے برابر قرار دی، تو تنہا حضرت خزیمہ رَضِیَ اللہُ عَنْہُ کی شہادت کا قبول ہونا یہ حکم دوسری نص یعنی **من شہدہ خزیمة فہو حسبہ**، سے حضرت خزیمہ رَضِیَ اللہُ عَنْہُ کے ساتھ خاص ہے، لہذا اس پر دوسرے کو قیاس نہیں کر سکتے۔

وان لا یكون الاصل:- دوسری عدمی شرط یہ ہے کہ اصل یعنی مقیس علیہ خلاف قیاس نہ ہو، کیونکہ جب اصل یعنی مقیس علیہ خلاف قیاس ہوگا تو اس پر دوسرے کو کیسے قیاس کر سکتے ہیں، جیسے رکوع سجدے والی

نماز میں قہقہہ مار کر ہنسنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، تو قہقہہ سے وضو کا ٹوٹنا خلاف قیاس ہے، کیونکہ وضو نجاست سے ٹوٹتا ہے اور قہقہہ میں کوئی نجاست کا خروج نہیں ہے، لہذا قہقہہ سے نماز میں وضو نہیں ٹوٹنا چاہیے جیسے نماز کے علاوہ میں قہقہہ سے وضو نہیں ٹوٹتا، لیکن حدیث کی وجہ سے نماز میں قہقہہ کو خلاف قیاس ناقض وضو قرار دیا، لہذا اس پر نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت کو قیاس نہیں کر سکتے کیونکہ مقیس علیہ یعنی صلاۃ کاملہ میں قہقہہ کا ناقض وضو ہونا خلاف قیاس ہے۔

وَأَنْ يَتَعَدَّى الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ الثَّابِتُ بِالنَّصِّ بِعَيْنِهِ إِلَى فَرْعٍ هُوَ نَظِيرُهُ وَلَا نَصٌّ فِيهِ فَلَا يَسْتَقِيمُ التَّغْلِيلُ لِثَبَاتِ اسْمِ الْخَمْرِ لِسَائِرِ الْأَشْرِبَةِ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَلَا لَصِحَّةِ ظَهَارِ الذَّمِّ لِكُونِهِ تَغْيِيرًا لِلْحُرْمَةِ الْمُتَنَاهِيَةِ بِالْكَفَّارَةِ فِي الْأَصْلِ إِلَى إِطْلَاقِهَا فِي الْفَرْعِ عَنِ الْغَايَةِ وَلَا لِتَعْدِيَةِ الْحُكْمِ مِنَ النَّاسِيِ فِي الْفَطْرِ إِلَى الْمُكْرَهِ وَالْخَاطِئِ لِأَنَّ عَذْرَهُمَا دُونَ عَذْرِهِ فَكَانَ تَعْدِيَتُهُ إِلَى مَا لَيْسَ بِنَظِيرِهِ وَلَا لَشَرْطِ الْإِيْمَانِ فِي رَقَبِهِ كَفَّارَةُ الْيَمِينِ وَالظَّهَارِ وَفِي مَصْرُوفِ الصَّدَقَاتِ لِأَنَّهُ تَعْدِيَةٌ إِلَى مَا فِيهِ نَصٌّ بِتَغْيِيرِهِ۔

ترجمہ:- اور (تیسری شرط) یہ ہے کہ وہ حکم شرعی جو ثابت ہو نص سے بعینہ اس فرع کی جانب متعدی ہو جو اس کی نظیر ہے، اور اس میں کوئی نص نہ ہو، پس تغلیل درست نہ ہوگی خمر کا نام ثابت کرنے کے لئے تمام شرابوں کے لئے، اسلئے کہ یہ حکم شرعی نہیں ہے، اور نہیں ہے (درست قیاس کرنا) ذمی کے ظہار کے صحیح ہونے کے لئے، قیاس کے تبدیل کرنے والا ہونے کی وجہ سے اس حرمت کو جو ختم ہو جاتی ہے کفارہ سے اصل (مسلمان) میں، فرع (ذمی) میں اس حرمت کے غایت سے اطلاق کی طرف (یعنی غایت سے اطلاق کی طرف تبدیل کرنے والا ہونے کی وجہ سے) اور نہیں ہے (درست قیاس کرنا) روزہ ٹوٹنے میں ناسی سے حکم کو متعدی کرنے کے لئے مکڑہ اور خاطی کی طرف، اس لئے کہ ان دونوں کا عذر ناسی سے کم درجہ کا عذر ہے، پس ناسی کے حکم کو متعدی کرنا (مکڑہ اور خاطی کی طرف) ایسی چیز کی طرف حکم کو متعدی کرنا ہے جو ناسی کی نظیر نہیں ہے، اور نہیں ہے (درست قیاس کرنا) ایمان کی شرط کے لئے کفارہ یمین و ظہار کے رقبہ میں اور صدقات کے مصرف میں، کیونکہ یہ قیاس تغیر حکم کے ساتھ ایسی چیز کی طرف حکم کو متعدی کرنا ہے جس میں نص موجود ہے۔

تشریح:- تیسری شرط اور دو وجودی شرطوں میں پہلی شرط بیان کر رہے ہیں، یہ کہنے کو تو ایک شرط ہے مگر حقیقت

میں چار شرطوں کا مجموعہ ہے (۱) اصل کا وہ حکم جو فرع کی طرف متعدی ہو رہا ہے وہ حکم شرعی ہو (۲) وہ حکم شرعی بعینہ فرع کی طرف متعدی ہو رہا ہو اس میں کسی طرح کا تغیر و تبدل نہ ہو، (۳) فرع اصل کی نظیر اور مساوی ہو، اصل سے کمتر نہ ہو (۴) فرع میں کوئی مستقل نص نہ ہو، ورنہ قیاس درست نہ ہوگا، مصنف رحمۃ اللہ علیہ چاروں شرطوں پر تفریبی مثالیں پیش کر رہے ہیں۔

فلا یستقیم :- سے پہلی شرط پر تفریع ہے، یعنی اصل کا، جو حکم ہے وہ شرعی حکم ہونا چاہیے، اگر لغوی حکم ہے تو قیاس درست نہیں ہے، پس شوافع کہتے ہیں کہ جیسے شراب حرام ہے اور اس کا پینا موجب حد ہے، تو ایسے ہی دوسری نشہ آور چیزیں بھی خمر کے حکم میں داخل ہیں، کیونکہ خمر جیسے نشہ پیدا کرتی ہے عقل کو ڈھانپ دیتی ہے، ایسے ہی دوسری نشہ آور چیزیں بھی عقل کو ڈھانپ دیتی ہیں، لہذا خمر کی طرح ان نشہ آور چیزوں کی بھی قلیل کثیر مقدار حرام ہے اور پینے سے حد واجب ہوتی ہے۔

مگر احناف کہتے ہیں کہ شراب اور دیگر نشہ آور مشروبات میں فرق ہے، چنانچہ خمر تو مطلقاً حرام ہے، قلیل مقدار بھی حرام ہے اور کثیر مقدار بھی حرام ہے، اور موجب حد ہے اور دوسری نشہ آور چیزوں میں اس کی کثیر مقدار تو حرام ہے البتہ قلیل مقدار حرام نہیں ہے اور نہ موجب ہے۔

صاحب حسامی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں خمر کے معنی عقل کو ڈھانپنا، اور اس معنی کی وجہ سے دوسری نشہ آور چیزوں پر بھی خمر کا حکم ثابت کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ خمر میں جو مخمرہ العقل کے معنی ہے وہ لغوی حکم ہے تو خمر پر دوسری نشہ آور چیزوں کو قیاس کرنا یہ حکم لغوی کے ساتھ قیاس ہے، حالانکہ یہ قیاس درست نہیں ہے، کیوں کہ پہلی شرط فوت ہوگئی۔

ولا لصحتہ ظہار الذمی :- دوسری شرط پر تفریع ہے، دوسری شرط یہ تھی کہ اصل میں جو حکم شرعی ہے وہ بعینہ فرع کی طرف متعدی ہو، اس میں تغیر و تبدل نہ ہو، مسئلہ یہ ہے کہ مسلمان اپنی بیوی سے ظہار کرے تو اس کا ظہار صحیح ہے اور کفارہ سے اس کی بیوی اس پر حلال ہو جائے گی، اور اگر ذمی اپنی بیوی سے ظہار کرے تو ذمی کا ظہار صحیح ہے یا نہیں؟ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں، ذمی کا ظہار بھی درست ہے جیسے مسلمان کا ظہار درست ہے، وہ ذمی کے ظہار کو مسلمان کے ظہار پر قیاس کرتے ہیں، — لیکن احناف کے نزدیک ذمی کا ظہار صحیح نہیں ہے، لہذا اگر وہ ظہار کرے تو اس کی بیوی اس پر حرام نہ ہوگی کیونکہ اس کا ظہار ہی درست نہیں۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ذمی کو مسلمان پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ یہاں دوسری شرط (یعنی حکم شرعی بعینہ فرع کی طرف متعدی ہو اس میں تغیر نہ ہو) فوت ہو رہی ہے کیونکہ اصل یعنی مقیس علیہ (ظہار مسلم) میں جو حکم ہے وہ بعینہ فرع یعنی مقیس (ظہار ذمی) کی طرف متعدی نہیں ہو رہا ہے، بلکہ متغیر ہو رہا ہے، کیونکہ اصل یعنی

مسلمان کے ظہار کی حرمت کفارہ ظہار پر ختم ہو جائے گی یعنی اس کی حرمت کی غایت کفارہ ہوگا اور فرع یعنی ظہارِ ذمی میں اس کی حرمت کی غایت کفارہ نہیں ہوگی، کیونکہ کافر کفارہ کا اہل نہیں ہے، تو اس کی حرمت غایت سے یعنی وقت سے مطلق ہوگی یعنی ہمیشہ کے لئے حرمت ثابت ہوگی، تو دیکھئے فرع میں یعنی ظہارِ ذمی میں اصل کا حکم بعینہ نہیں آیا بلکہ بدل کر آیا کیونکہ اصل یعنی ظہارِ مسلم میں حرمت کی غایت کفارہ ہے، یعنی حرمت مؤقتہ ہے اور فرع میں حرمت غایت سے مطلق (آزاد) ہے، یعنی حرمت مؤبدہ ہے تو دوسری شرط مفقود ہے اس لئے قیاس درست نہ ہوگا۔

ولا تعدیۃ الحکم:- تیسری شرط پر تفریع ہے یعنی فرع اصل کی نظیر ہو، اس کے مساوی ہو، اصل سے کمتر نہ ہو اس کا حاصل یہ ہے کہ روزہ کی حالت میں نسیان سے یعنی بھول کر کھانے پینے سے بالاتفاق روزہ نہیں ٹوٹتا ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ خاٹی اور منکڑہ کو بھی ناسی پر قیاس کرتے ہیں، خاٹی یعنی خطا جس کا روزہ ٹوٹا، اس کو روزہ یاد ہے اور کلی کرتے وقت پانی حلق سے نیچے اتر گیا، اور منکڑہ یعنی جس پر جبر کیا گیا کھانے پینے پر، تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ خاٹی اور منکڑہ کا روزہ بھی نہیں ٹوٹے گا، وہ قیاس کرتے ہیں ان دونوں کو ناسی پر، کیونکہ ناسی نفس فعل میں عامد ہوتا ہے یعنی اس کو روزہ تو یاد نہیں ہے مگر کھانا پینا اس کے ارادے سے ہوتا ہے، اور خاٹی اور منکڑہ یہ دونوں نفس فعل میں عامد نہیں ہوتے کیونکہ خاٹی کو تو روزہ یاد ہے بغیر ارادہ کے کلی کرتے ہوئے پانی حلق سے نیچے اتر گیا، اور منکڑہ کا فعل تو منکڑہ کی طرف منسوب ہے، اور منکڑہ تو مجبور ہوتا ہے پس خاٹی اور منکڑہ نفس فعل میں عامد نہیں ہیں، — تو جب ناسی کو شریعت نے معذور قرار دیا جبکہ وہ نفس فعل میں عامد ہے تو خاٹی اور منکڑہ جو نفس فعل میں عامد نہیں ہیں ان کا عذر بدرجہ اولیٰ قبول ہوگا، لہذا کھانے پینے سے ان کا بھی روزہ نہ ٹوٹے گا۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ جواب دیتے ہیں کہ اس قیاس میں تیسری شرط فوت ہو رہی ہے کیونکہ اس قیاس میں فرع اور اصل ایک درجے کے نہیں ہیں، دونوں مساوی نہیں ہیں، بلکہ ناسی کا عذر قوی ہے اور خاٹی اور منکڑہ کا عذر کم درجہ کا ہے، — کیونکہ نسیان بغیر اختیار کے ہوتا ہے، بندہ کا کوئی دخل نہیں لہذا یہ اللہ کی طرف منسوب ہے کہ اللہ نے اس کو بھلا دیا، لہذا یہ کامل معذور قرار دیا جائے گا۔ اور خاٹی اس کو روزہ یاد ہے مگر بے احتیاطی کی وجہ سے کلی کرتے وقت پانی منہ میں چلا گیا، لہذا یہ فعل خود اس کی طرف منسوب ہوگا، اگر احتیاط کرتا تو ایسا نہ ہوتا — اور منکڑہ کا فعل منکڑہ کی طرف منسوب ہے اگر وہ فریاد کرتا یا چلاتا تو بچنے کا امکان تھا — الغرض خاٹی اور منکڑہ کا فعل اللہ کی طرف منسوب نہیں ہے، بلکہ خود اس کی طرف یا منکڑہ کی طرف منسوب ہے، لہذا ان کا عذر کم درجہ کا ہوا، تو اصل اور فرع یکساں نہ ہوئے جب فرع اصل کی نظیر نہ ہوئی تو شرط ثالث کے مفقود ہونے کی وجہ سے قیاس درست نہیں ہے۔

ولا لشرط الایمان:- چوتھی شرط پر تفریع ہے یعنی یہ کہ فرع میں کوئی مستقل نص نہ ہو، اس تفریح کا خلاصہ

یہ ہے کہ کفارہ قتل میں جو غلام آزاد کرنا ہے اس میں مومن کی شرط ہے **فتحریر رقبہ مومنہ**، اور کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں ایمان کی شرط نہیں ہے چنانچہ یمین میں فرمایا **او تحریر رقبہ** اور ظہار میں فرمایا **فتحریر رقبہ من قبل ان یتماسا**۔ پس احناف کہتے ہیں کہ کفارہ قتل میں مومن غلام آزاد کرنا ضروری ہے، اور کفارہ یمین اور ظہار میں مطلق غلام آزاد کرنا ضروری ہے چاہے مومن ہو یا کافر۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جیسے کفارہ قتل میں مومن غلام آزاد کرنا ضروری ہے، ایسے ہی کفارہ یمین اور ظہار میں بھی مومن غلام آزاد کرنا ضروری ہے، وہ کفارہ یمین و ظہار کو کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہیں۔ مصنف رحمہ اللہ جواب دے رہے ہیں کہ یہاں کفارہ قتل پر قیاس نہیں کر سکتے کیونکہ چوتھی شرط مفقود ہے، کیونکہ یہاں فرع میں مستقل نص موجود ہے، جو ایمان کی قید سے خالی ہے، لہذا قیاس صحیح نہیں ہے، پس کفارہ قتل میں تو مومن رقبہ واجب ہے اور کفارہ یمین و ظہار میں مطلق رقبہ واجب ہوگا۔

وفی مصرف الصدقات :- اسی طرح امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صدقات واجبہ جیسے کفارات وغیرہ کے مصرف میں بھی ایمان کی شرط ہے، جیسے زکوٰۃ کے مصرف میں ایمان کی شرط ہے، وہ صدقات واجبہ کو زکوٰۃ پر قیاس کرتے ہیں، — مگر احناف کہتے ہیں کہ صدقات واجبہ کو زکوٰۃ پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ فرع یعنی صدقات واجبہ میں مستقل نص موجود ہے جو ایمان کی قید سے خالی ہے، اور وہ نص ہے **انما الصدقات للفقراء** تو یہ نص ایمان کی قید سے خالی ہے، مطلق فقراء کہا گیا لہذا چوتھی شرط مفقود ہوگئی اس لئے قیاس درست نہیں ہے۔

فائدہ: فرع میں نص **انما الصدقات** بتائی گئی جیسا کہ محشی نے اشارہ کیا ہے لیکن، یہ درست نہیں ہے، کیوں کہ آیت میں مصارف زکوٰۃ کا بیان ہے، زیادہ بہتر بات یہ ہے کہ فرع میں سورہ ممتحنہ کی یہ آیت پیش کی جائے **لا ینھکم اللہ عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم عن دیارکم ان تبروہم وتقسطوا الیہم** **الایۃ**، اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ ذمی جو کافر ہیں ان کو صدقات دینا جائز ہے لیکن محشی کی طرف سے یہ جواب ہو سکتا ہے کہ **انما الصدقات** میں زکوٰۃ اور دیگر صدقات دونوں کے مصارف بیان کئے گئے ہیں، اور آیت میں ایمان کی قید نہیں ہے مگر زکوٰۃ کے مصارف کو مسلمانوں کے ساتھ مقید کر دیا گیا، حدیث مشہور تو **خذ من اموالہم وترد الی فقرائہم**، اور دیگر صدقات کے مصارف مطلق ہیں۔ (مخلص از فیض سبحانی)

وَالشَّرْطُ الرَّابِعُ أَنْ يَبْقَى حُكْمُ الْأَصْلِ بَعْدَ التَّغْلِيلِ عَلَى مَا كَانَ قَبْلَهُ لِأَنَّ تَغْيِيرَ حُكْمِ النَّصِّ فِي نَفْسِهِ بِالرَّأْيِ بَاطِلٌ كَمَا أَبْطَلْنَاهُ فِي الْفُرُوعِ وَإِنَّمَا خَصَّصْنَا

الْقَلِيلُ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَتَّبِعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ لَأَنَّ
اِسْتِثْنَاءَ حَالَةِ النَّسَاوِيِّ دَلَّ عَلَى عُمُومِ صَدْرِهِ فِي الْأَحْوَالِ وَلَنْ يَنْتَبِتَ اخْتِلَافُ
الْأَحْوَالِ إِلَّا فِي الْكَثِيرِ فَصَارَ التَّغْيِيرُ بِالنَّصِّ مُصَاحِبًا لِلتَّعْلِيلِ لَا بِه

ترجمہ:- اور چوتھی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم تعلیل کے بعد اسی صفت پر باقی رہے جس پر پہلے تھا، اس لئے کہ فی
ذاتہ نص کے حکم کو رائے سے بدلنا باطل ہے، جیسا کہ ہم نے اس کو فروغ میں باطل کیا ہے، اور ہم نے قلیل کو خاص کیا
ہے آپ ﷺ کے قول لا تتبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء سے، اس لئے کہ تساوی کی حالت کا استثناء
دالالت کرتا ہے استثناء کے صدر (مستثنیٰ منہ) کے عموم پر احوال میں، اور احوال کا اختلاف ہرگز ثابت نہ ہوگا مگر کثیر
میں، پس (حکم کی) تغیر نص سے ہوئی درانحالیکہ وہ تعلیل کے موافق ہے نہ کہ تعلیل سے تغیر ہوئی۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ چوتھی شرط بیان کر رہے ہیں کہ اصل یعنی مقیس علیہ میں جو نص وارد ہوئی ہے، اس کا حکم
تعلیل کے بعد ایسا ہی باقی رہے جو پہلے تھا، اصل کا حکم فرع کی طرف متعدی کرنے سے جو حکم میں تعیم ہوئی ہے یعنی اس
کا حکم مقیس علیہ اور مقیس دونوں کو عام ہو جاتا ہے یہ تو ٹھیک ہے، اس کو تغیر نہیں کہیں گے کیونکہ یہ قیاس کی ضرورت
میں سے ہے، اس کے علاوہ اصل کے حکم کے لغوی مفہوم میں کوئی تغیر نہ ہو، کیونکہ رائے اور قیاس سے نص کے حکم میں
تغیر کرنا باطل ہے چنانچہ پہلے بتلایا کہ قیاس کے صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ فرع میں نص نہ ہو، کیونکہ اگر فرع
میں نص ہوگی، تو قیاس سے اس نص میں تغیر ہو جائے گا، جیسے کفارہ قتل و یمین و ظہار کی مثال پہلے گذری، الغرض قیاس
سے اگر اصل کے حکم میں تغیر ہوتا ہے تو قیاس صحیح نہ ہوگا۔

وانما خصصنا القلیل:- مصنف رحمہ اللہ شواہد کی جانب سے وارد ہونے والے اعتراض کا جواب
دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ آپ نے ابھی کہا کہ قیاس کی صحت کے لئے ضروری ہے کہ اصل یعنی مقیس علیہ کے
حکم میں کوئی تغیر نہ ہو، حالانکہ ربو والی نص میں آپ نے نص کے حکم کو متغیر کر دیا، اس طرح کہ نص ہے لا تتبعوا
لطعام بالطعام الا سواء بسواء اس میں آپ نے علت نکالی قدر اور جنس یعنی دونوں چیزیں، ہم جنس ہوں اور کیلی
یا وزنی ہوں تو کمی بیشی سے بچنا حرام ہے، اور غیر طعام کو طعام پر قیاس کر کے اس میں بھی آپ نے حکم کو متعدی کر دیا
لیکن مقدار قلیل کو جو کیل کے تحت نہ آتی ہو اس کو آپ نے نص سے خارج کر دیا، اور حرمت ربو کو مقدار کثیر کے ساتھ
خاص کر دیا تو تعلیل سے آپ نے نص کے حکم کو متغیر کر دیا، حالانکہ نص اپنے مفہوم میں قلیل و کثیر سب کو شامل ہے، تو
تعلیل سے پہلے جو نص کا حکم تھا وہ بدل گیا، لہذا اب قیاس درست نہ ہوگا، پس غیر طعام کو طعام پر قیاس کر کے ربو ثابت

نہیں کر سکتے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ حدیث میں تساوی کی حالت کا استثناء دلالت کرتا ہے کہ صدر کلام یعنی مستثنیٰ منہ میں عموم احوال مراد ہے، اور عموم احوال مقدار کثیر میں ہی ہو سکتا ہے، مقدار قلیل میں نہیں ہو سکتا، لہذا یہ تغیر نص کے موافق ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ حدیث **لَا تَتَّبِعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ الْاَسْوَاءِ بِسِوَاءِ** میں مساوات کا استثناء ہے، اور مستثنیٰ میں اصل یہ ہے کہ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو، حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ طعام عین ہے اور مساوات حالت ہے، ایک عین ہے اور ایک حالت ہے، حالانکہ مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ دونوں یا تو اعیان ہوں یا دونوں احوال ہوں، لہذا یا تو مستثنیٰ میں تاویل کرنی پڑے گی جیسے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے تعلیل کی، اور فرمایا کہ تقدیر عبارت یہ ہے **لَا تَتَّبِعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ طَعَامًا مَسَاوِيًا بِطَعَامٍ مَسَاوِيًا** یعنی طعام کی بیج صرف مساوات کی صورت میں حلال ہے، دوسری تمام صورتوں میں حرام ہے، لہذا اس میں قلیل اور کثیر دونوں داخل ہیں، — یا تو مستثنیٰ منہ میں تاویل کرنی پڑے گی جیسے احناف نے کی، اور کہا تقدیر عبارت یہ ہیں **لَا تَتَّبِعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ فِي حَالٍ مِنَ الْاَحْوَالِ الْاَفَى حَالِ الْمَسَاوَاةِ** — طعام کی طعام کے ساتھ بیج کسی حالت میں مت کرو مگر مساوات کی حالت میں، اور عرف میں مبادلہ کی تین صورتیں ہیں، (۱) مساوات کے ساتھ (۲) مفاضلہ یعنی کیل میں کمی زیادتی کے ساتھ (۳) مجاز فہ کیلی یا وزنی چیز میں اندازہ سے بیچنا۔

ان میں صرف مساوات کی صورت نص سے جائز ہوئی، مفاضلہ اور مجاز فہ حرام ہوا، نبی کے تحت داخل ہیں، اور یہ تینوں صورتیں مقدار کثیر میں ہی ہو سکتی ہیں، یعنی جو وزن یا کیل کے تحت آتی ہو، اور قلیل مقدار سے نص ساکت ہے، نہ مستثنیٰ منہ میں اس کا ذکر ہے نہ مستثنیٰ میں، پس قلیل اپنی اصل پر باقی رہے گا اور اصل اشیاء میں اباحت ہے، لہذا قلیل مقدار میں کمی بیشی کے ساتھ بیج جائز ہے یہ رلہ نہیں ہے، لہذا یہ جو تغیر ہوا کہ قلیل نص سے الگ ہو گیا وہ نص کی طرف ہی منسوب ہے یعنی دلالت النص سے ہوا نہ کہ تعلیل سے ہوا جیسا کہ آپ کا گمان ہے — البتہ یہ حسن اتفاق ہے کہ تعلیل بھی نص کے موافق ہے، لہذا اعتراض صحیح نہ ہوگا۔

وَكَذَلِكَ جَوَازُ الْاَبْدَالِ فِي بَابِ الزَّكَاةِ ثَبَتَ بِالنَّصِّ لَا بِالتَّعْلِيلِ لِأَنَّ الْأَمْرَ بِانْجَا
زِمَا وَعَدَ لِلْفُقَرَاءِ رِزْقًا لَهُمْ مِمَّا أُوجِبَ لِنَفْسِهِ عَلَى الْأَغْنِيَاءِ مِنْ مَالٍ مُسَمًّى
لَا يَحْتَمِلُهُ مَعَ اخْتِلَافِ الْمَوَاعِيدِ يَتَضَمَّنُ الْإِذْنَ بِالْاِسْتِئْذَالِ فَصَارَ التَّغْيِيرُ
بِالنَّصِّ مُجَامِعًا لِلتَّعْلِيلِ لَابِهِ وَإِنَّمَا التَّعْلِيلُ لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَهُوَ صَلَاحُ الْمَحَلِّ

لِلصَّرْفِ إِلَى الْفَقِيرِ بِدَوَامِ يَدِهِ عَلَيْهِ بَعْدَ الْوُقُوعِ لِلَّهِ تَعَالَى بِإِيتِدَائِهِ الْيَدِ-

ترجمہ:- اور اسی طرح زکوٰۃ کے باب میں قیمت کو بدلہ میں دینے کا جائز ہونا نص سے ثابت ہے نہ کہ تعلیل سے، اس لئے کہ اس وعدہ کو پورا کرنے کا امر جو اللہ نے فقراء کے لئے کیا ہے، ان کے لئے بطور رزق کے اس چیز سے جو اللہ نے اپنے لئے واجب کیا ہے مالداروں پر معین مال (شاة) جو اس کا (وعدہ پورا ہونے کا) احتمال نہیں رکھتا ہے رزق کے وعدوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے وہ استبدال کی اجازت کو متضمن ہے، پس تعلیل نص کی وجہ سے ہوئی درانحالیکہ وہ تعلیل کے موافق ہے اور تعلیل حکم شرعی کے لئے ہے اور وہ محل کا صلاحیت رکھنا ہے فقیر کی جانب پھیرنے کے لئے اس محل پر فقیر کے قبضہ کی مداومت کے ساتھ ابتداء قبضہ سے اللہ تعالیٰ کے لئے واقع ہونے کے بعد۔

تشریح:- یہ بھی شوافع کی طرف سے ایک اعتراض کا جواب ہے، وہ یہ ہے کہ اونٹوں کے بعض نصاب میں بکری واجب ہے، حدیث میں ہے **فی خمس من الابل شاة** پانچ اونٹ میں ایک بکری ہے، مگر آپ نے اس کی علت نکالی کہ بکری دینے کا مقصد ہے فقیر کی ضرورت پوری کرنا، لہذا ضرورت جیسے بکری سے پوری ہوتی ہے تو اسی طرح اس کی قیمت سے بھی پوری ہو جاتی ہے، لہذا زکوٰۃ میں قیمت بھی دے سکتے ہیں، — تو علت کے ذریعہ قیمت کو جائز قرار دیکر آپ نے نص میں جو شاة کی قید صراحۃً تھی اس کو بدل دیا، تعلیل سے شاة بوجہ حدیث کے متعین تھی لیکن تعلیل کے بعد نص میں تغیر ہو گیا تو آپ نے قیاس کی چوتھی شرط فوت کر دی، لہذا قیاس درست نہ ہوگا۔

اس کا جواب دے رہے ہیں کہ نص کے حکم میں جو تغیر ہوا ہے وہ تعلیل کی وجہ سے نہیں ہوا، بلکہ دلالت النص یا اقتضاء النص کی وجہ سے ہوا ہے، اور یہ حسن اتفاق ہے کہ تعلیل بھی اس کے موافق ہے، یعنی تعلیل بھی یہی تقاضا کرتی ہے، اور دلالت النص سے اس طرح تغیر ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے تمام مخلوق کی روزی کی ذمہ داری لی ہے، چنانچہ فرمایا **وَمِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَٰهُ رَزَقَهَا** — اس کے لئے اللہ تعالیٰ نے الگ الگ معاش کے طرق طے کئے، ایک طریقہ ان میں سے مالداروں پر زکوٰۃ واجب کی تاکہ اس سے فقیروں کی ضرورتیں پوری ہوں، یہاں یہ سوال نہ ہوگا کہ پھر تو مالداروں نے فقیروں کو رزق دیا — کیونکہ مالداروں پر جو زکوٰۃ کا حصہ ہے وہ اللہ نے اپنے لئے واجب کیا ہے، پھر اپنے حق کو اللہ نے فقیروں پر صرف کرنے کا حکم دیا، اسی لئے حدیث میں ہے کہ زکوٰۃ فقیر کے قبضہ میں جانے سے پہلے حرم کے قبضہ میں جاتی ہے، پھر وہ فقیروں کے قبضہ میں جاتی ہیں، اور فقیروں کی ضروریات مختلف ہیں، کھانا کپڑا مکان، اناج وغیرہ جس کو مصنف نے اختلاف المواعید سے تعبیر کیا ہے، اور جب ضرورتیں متفرق ہیں تو زکوٰۃ میں جو معین چیز واجب ہوتی ہے جیسے بکری، بیل، گائے وغیرہ اس سے وہ ضروریات پوری نہیں ہو سکتیں، لہذا زکوٰۃ

میں واجب معین مال مثل بکری وغیرہ یہ پورے طور پر وعدہ رزق کے پورا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، البتہ اس کی قیمت میں وعدہ رزق کے پورا ہونے کی صلاحیت ہے، تو معلوم ہوا کہ شارع کا مقصود زکوٰۃ میں معین مال کا وجوب نہیں ہے، بلکہ اس کی قیمت مقصود ہے، اور شارع کی طرف سے معین چیز کے استبدال کی اجازت ہے، اور ربا زکوٰۃ کے باب میں معین چیز کا تذکرہ مثل شاة وغیرہ تو یہ مقدار واجب کا اندازہ کرنے کے لئے بیان کیا گیا ہے، الحاصل حدیث میں شاة کی تغیر یعنی اس کی قیمت کا جواز یہ دلالت النص یا قضاء النص سے ہوا ہے، نہ کہ تعلیل سے، لہذا اعتراض دفع ہو گیا۔

وانما التعلیل لحکم شرعی :- ایک اعتراض کا جواب ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں تغیر حکم جب دلالت النص سے ہوا تو پھر تعلیل لغو ہوگئی، اس کا کیا فائدہ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ تعلیل سے دوسرا حکم شرعی ثابت ہو رہا ہے، وہ یہ ہے کہ جس محل کو عین شاة کا بدل قرار دیا گیا ہے وہ محل اس کی صلاحیت بھی رکھتا ہو کہ اس کو فقیر کی طرف پھیرا جاسکے اور فقیر اس میں تصرف بھی کر سکتے درحالیکہ اس محل پر ابتداءً تو اللہ کا قبضہ ہوگا اس کے بعد دائمی قبضہ فقیر کا ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ یہاں دو حکم ہے (۱) استبدال یعنی شاة کی جگہ قیمت کا جواز (۲) شاة کے بدلہ ایسی چیز دینا جو فقیر کی ضرورت پوری کر سکے اور شاة کا بدل بن سکے، لہذا اگر زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے کوئی فقیر کو چوپایہ پر سوار کرے تو اس سے زکوٰۃ ادا نہ ہوگی، کیونکہ یہاں فقیر کا قبضہ مفقود ہے لہذا یہ شاة کا بدل نہیں بن سکتا، پس پہلا حکم دلالت النص سے ثابت ہوا اور دوسرا حکم تعلیل سے ثابت ہوا۔

وَهُوَ نَظِيرُ مَا قُلْنَا إِنَّ الْوَاجِبَ إِزَالَةُ النَّجَاسَةِ وَالْمَاءِ أَلَّهُ صَالِحَةٌ لِلْإِزَالَةِ
وَالْوَاجِبُ تَعْظِيمُ اللَّهِ تَعَالَى بِكُلِّ جُزْءٍ مِنَ الْبَدَنِ وَالتَّكْبِيرُ أَلَّهُ صَالِحَةٌ لِجَعْلِ
فِعْلِ اللِّسَانِ تَعْظِيمًا وَالْأَفْطَارُ هُوَ السَّبَبُ وَالْوَقَاعُ أَلَّهُ صَالِحَةٌ لِلْفِطْرِ وَبَعْدَ
التَّعْلِيلِ يَبْقَى الصَّلَاحِيَّةُ عَلَى مَا كَانَ قَبْلَهُ

ترجمہ :- اور وہ (اونٹوں کی زکوٰۃ میں مطلق مال واجب ہونا) اسکی نظیر ہے جو ہم نے کہا ہے کہ واجب نجاست کو زائل کرنا ہے، اور پانی ایسا آلہ ہے جو نجاست کو زائل کرنے کی صلاحیت رکھنے والا ہے، اور واجب اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہے بدن کے ہر ہر جزء سے اور تکبیر ایک ایسا آلہ ہے جو زبان کے فعل کو تعظیم بنانے کی صلاحیت رکھنے والا ہے اور افطار وہ سبب ہے، اور جماع ایسا آلہ ہے جو فطر کی صلاحیت رکھنے والا ہے، اور تعلیل کے بعد صلاحیت باقی رہتی ہے

اسی حالت پر جو تعلیل سے پہلے تھی۔

تشریح:- اس عبارت میں شوافع کی طرف سے احناف پر چند اعتراضات کے جوابات ہیں۔

پہلا سوال: یہ ہے کہ حدیث میں ہے کہ ناپاک کپڑے کو پانی سے دھویا جائے جیسے فرمایا **اغسلیہ بالماء** مگر آپ نے علت نکالی کہ ہر رقیق اور نجاست کو زائل کرنے والی چیز سے کپڑا پاک ہو جائے گا، جیسے گلاب، سرکہ وغیرہ، تو تعلیل سے آپ نے نص کے حکم کو متغیر کر دیا کیونکہ نص میں صراحۃً پانی کا ذکر ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہ تبدیلی تعلیل سے نہیں ہوئی بلکہ نص سے ہی ثابت ہے کیونکہ مقصود پانی کا استعمال نہیں ہے بلکہ نجاست کو زائل کرنا مقصود ہے اور پانی بھی نجاست کے ازالہ کا آلہ ہے اس لئے پانی کا ذکر خصوصاً کر دیا گیا۔

دوسرا سوال:- یہ ہے کہ حدیث شریف میں ہے تکبیر سے نماز شروع کرو جیسے فرمایا **وتحریمها التکبیر** مگر آپ نے علت نکالی کہ مقصد اللہ کی تعظیم اور ثنا ہے، اور یہ جس لفظ سے بھی ادا ہو اس کا کہنا صحیح ہے جیسے **اللہ اجل**، **اللہ اعظم** وغیرہ، تو اس تعلیل سے آپ نے نص کا حکم بدل دیا کیونکہ نص میں صراحۃً تکبیر کا ذکر ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہاں نص میں تکبیر مقصود نہیں ہے، بلکہ مقصود بدن کے ہر ہر جزء سے اللہ کی تعظیم کرنا ہے، اور نص میں خاص تکبیر کا ذکر اس لئے کیا گیا کہ وہ بھی ایک ایسا آلہ ہے جو زبان کے فعل کو تعظیم قرار دینے کی صلاحیت رکھتا ہے، لہذا نص کے حکم کو تعلیل سے ہم نے نہیں بدلا بلکہ خود نص سے ہی تغیر ہوا ہے۔

تیسرا سوال:- یہ ہے کہ حدیث میں کفارہ صرف جماع سے وارد ہوا ہے جیسے وہ اعرابی کا واقعہ جنہوں نے رمضان میں اپنی بیوی سے جماع کر لیا تو حضور نے فرمایا **اعتق رقبة الحدیث**، اور آپ نے علت نکالی کہ روزہ توڑنا علت ہے لہذا کھانے پینے سے روزہ توڑے گا تو بھی کفارہ واجب ہوگا، تو آپ نے نص کے حکم کو بدل دیا کیونکہ نص میں خاص جماع کے ساتھ کفارہ کا ورود ہے۔

جواب یہاں بھی وہی ہے جو پہلے دیا کہ اصل کفارہ کا سبب عمداً افطار ہے، جان بوجھ کر بغیر عذر کے روزہ توڑ دینا ہے، لہذا کھانے پینے سے بھی کفارہ آئے گا، اور جماع بھی اس کا ایک فرد ہے، یہ مقصد نہیں ہے کہ صرف جماع سے کفارہ لازم ہوگا، لہذا یہاں بھی تعلیل سے نص کا حکم متغیر نہیں ہوا۔

وبعد التعلیل:- اس عبارت کا تعلق **انما خصصنا** سے یہاں تک جتنے سوالات شوافع کی طرف سے ہوئے ہیں سب کے ساتھ ہے، یعنی ان تمام جگہوں میں تعلیل کے بعد احکام اسی طرح صلاحیت رکھتے ہیں جس طرح تعلیل سے پہلے رکھتے تھے جیسے جماع تعلیل سے پہلے ہی افطار کی صلاحیت رکھتا ہے، پانی نجاست کو زائل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، شاة ادائیگی زکوٰۃ کی صلاحیت رکھتی ہے، غرض مذکورہ نصوص میں تعلیل سے تغیر نہیں ہوا جیسا کہ

ہر سوال کے تحت آپ نے دیکھ لیا، بلکہ تعلیل سے پہلے ہی نص سے تغیر ہوا ہے، لہذا ان سب جگہوں پر شرط رابع کے فوت ہونے کا اعتراض نہیں ہو سکتا۔

وَبِهَذَا تَبَيَّنَ أَنَّ اللَّامَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ لَامُ الْعَاقِبَةِ أَيْ
يَصْنَعُونَ لَهُمْ بِعَاقِبَتِهِ أَوْلَانَهُ أَوْ جَبَّ الصَّرْفِ إِلَيْهِمْ بَعْدَ مَا صَارَ صَدَقَةً وَذَلِكَ بَعْدَ
الْأَدَاءِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فَصَارُوا عَلَى هَذَا التَّحْقِيقِ مَصَارِفَ بِإِعْتِبَارِ الْحَاجَةِ
وَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ أَسْبَابُ الْحَاجَةِ وَهُمْ بِجُمْلَتِهِمْ لِلزَّكَاةِ بِمَنْزِلَةِ الْكُعْبَةِ لِلصَّلَاةِ
كُلُّهَا قَبْلَةً لِلصَّلَاةِ وَكُلُّ جُزْءٍ مِنْهَا قَبْلَةً

ترجمہ:- اور اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ لام اللہ تعالیٰ کے ارشاد **انما الصدقات للفقراء** میں لام عاقبت ہے، یعنی یہ فقراء کے لئے ہو جاتا ہے اپنے انجام کے اعتبار سے، یا اس لئے کہ نص نے واجب کیا ہے ان کی طرف پھیرنے کو اس کے صدقہ ہو جانے کے بعد، اور مال کا صدقہ ہونا اللہ تعالیٰ کی طرف ادا کرنے کے بعد ہے، تو مذکورہ اصناف اس تحقیق کی بناء پر مصارف ہو گئے حاجت کے اعتبار سے اور یہ اسماء حاجت کے اسباب ہیں، اور یہ تمام اصناف زکوٰۃ کے لئے بمنزلہ کعبہ کے ہیں نماز کے لئے اور پورا کعبہ نماز کے لئے قبلہ ہے اور اس کا ہر جزء قبلہ ہے۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ **انما الصدقات للفقراء** میں اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کے آٹھ مصارف بیان کئے ہیں، اور **اللفقراء** میں لام تملیک کا ہے، لہذا امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ زکوٰۃ تمام اصناف کو مشترکہ طور پر دینا ضروری ہے، کسی ایک صنف کو زکوٰۃ دی تو ادا نہ ہوگی، کیونکہ لام تملیک کا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ سب مالک ہیں — لیکن آپ نے اس کی علت نکالی کہ حاجت ہے، یعنی ان تمام مصارف کو زکوٰۃ دینے کی علت ان کی حاجت ہے اور حاجت میں تمام اصناف اور صنف واحد مشترک ہیں، یعنی جیسے تمام اصناف محتاج ہیں، ایسے ہی ایک صنف بھی محتاج ہے، پس ایک صنف کو دینے سے بھی زکوٰۃ ادا ہو جائیگی — تو اس تعلیل سے آپ نے نص کا حکم بدل دیا، جب کہ نص میں آٹھ کا ذکر ہے۔

بہذا تبین مصنف اس کا جواب دے رہے ہیں کہ ہم نے ماقبل میں بیان کیا کہ زکوٰۃ اولاً اللہ کے قبضہ میں آتی ہے پھر فقیر اللہ کی طرف سے نائب بنکر قبضہ کرتا ہے تو گویا پہلا قبضہ اللہ کا پھر آخری قبضہ فقیر کا ہوتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ **اللفقراء** میں لام عاقبت کا ہے مطلب یہ ہوگا انجام کے اعتبار سے صدقات فقراء اور دوسرے اصناف کے لئے ہوں گے، معلوم ہوا کہ لام تملیک کا نہیں بلکہ عاقبت کے لئے ہے، لہذا جب لام تملیک کے لئے نہیں ہے، تو تمام

اصناف کو زکوٰۃ دینا ضروری نہیں ہے، ایک صنف کو دینے سے بھی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، بلکہ ایک صنف کے ایک فرد کو دینے سے بھی ادا ہو جائے گی۔

اولانہ اوجب:- لام عاقبت کا ہے اس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ نص **انما الصدقات** نے مال زکوٰۃ کو فقراء کی طرف پھیرنے کو اس وقت واجب کیا ہے جب وہ صدقہ ہو جائے، اور مال صدقہ اس وقت بنتا ہے جب اللہ کی طرف ادائیگی ہو جائے، اور اللہ کی طرف ادائیگی فقیر کے قبضہ سے پہلے نہیں ہوتی، پس مال زکوٰۃ کو صدقہ بنانے کے لئے فقیر پہلے اللہ کا نائب بن کر قبضہ کرے گا، اب وہ صدقہ ہو گیا، تو اب فقیر کی ملک ہو جائے گا، مطلب یہ ہے کہ پہلے اللہ کا قبضہ ہو گا جس کو فقیر اللہ کا نائب بن کر کر رہا ہے، اس کے بعد انجام کے اعتبار سے فقیر اور دیگر اصناف مالک بنیں گے، غرض اس سے بھی معلوم ہوا کہ لام تملیک کا نہیں ہے، بلکہ عاقبت کا ہے، جب لام تملیک کا نہیں تو تمام اصناف کو زکوٰۃ میں شریک کرنا ضروری نہیں بلکہ کسی ایک کو دینے سے بھی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

فصاروا علی هذا الحقیق:- مصنف اس سے ایک صنف کو زکوٰۃ دینے کا جواز ثابت کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ ہم نے جو اوپر تحقیق پیش کی کہ زکوٰۃ خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور ان اصناف کا جو ذکر کیا گیا ہے وہ بطور مصرف کے ہے، تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ان اصناف ثنائیہ کو جو زکوٰۃ دینا واجب ہے وہ اس لئے نہیں کہ وہ مستحق ہیں، بلکہ اس وجہ سے کہ وہ محتاج ہیں، اور ان کے جو نام اللہ نے ذکر کئے ہیں وہ سب حاجت کے اسباب ہیں، گویا اللہ نے یوں کہا **انما الصدقات للمحتاجین**، پس ان مصارف زکوٰۃ کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کعبہ نماز کے لئے، کعبہ نماز کا مستحق نہیں ہے، ہم کعبہ کے لئے نماز نہیں پڑھتے ہیں، لیکن کعبہ اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ نماز میں اس کی طرف رخ کیا جائے، پس اسی طرح یہ مصارف زکوٰۃ، زکوٰۃ کے مستحق نہیں ہیں لیکن احتیاج کی وجہ سے صلاحیت رکھتے ہیں کہ ان کو زکوٰۃ دی جائے۔ اور کعبہ پورے کا پورا بھی نماز کے لئے قبلہ ہے اور اس کا ہر جز بھی قبلہ ہے، اسی طرح، یہ تمام اصناف بھی زکوٰۃ کے مصرف ہیں، اور ان میں سے ہر علیحدہ علیحدہ صنف بھی زکوٰۃ کا مصرف ہے، لہذا کسی ایک صنف کو دینے سے بھی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی بلکہ ایک صنف کے ایک فرد کو دینے سے بھی ادا ہو جائے گی۔

عرض بیان کردہ تحقیق سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ نص **انما الصدقات** میں ان کو مصارف کہنا بسبب حاجت کے ہے، نہ بسبب استحقاق کے، لہذا تعلیل کی وجہ سے نص کے حکم میں کوئی تغیر نہیں ہوا۔

وَأَمَّا رُكْنُهُ فَمَا جُعِلَ عَلَمًا عَلَى حُكْمِ النَّصِّ مِمَّا اسْتَمَلَ عَلَيْهِ النَّصُّ وَجُعِلَ
الْفَرْعُ نَظِيرًا لَهُ فِي حُكْمِهِ بِوُجُودِهِ فِيهِ وَهُوَ الْوَصْفُ الصَّالِحُ الْمُعَدَّلُ بِظُهُورِ

اَثَرِهِ فِى جِنْسِ الْحُكْمِ الْمُعْلَلِ بِهِ وَنَعْنِى بِصَلَاحِ الْوَصْفِ مُلَايَمَتَهُ وَهُوَ يَكُونُ عَلَى مُوَافَقَةِ الْعِلَلِ الْمُنْقُولَةِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَنْ السَّلَفِ كَقَوْلِنَا فِى الثَّيِّبِ الصَّغِيرَةِ إِنَّهَا تُزَوِّجُ كَرَهًا لِأَنَّهَا صَغِيرَةٌ فَاشْتَبَهَتْ الْبِكْرَ فَهَذَا تَعْلِيلٌ بِوَصْفٍ مُلَايِمٍ لِأَنَّ الصَّغِيرَ مُؤَثَّرَةٌ فِى وَلَايَةِ الْمَنَاحِكِ لِمَا يَتَّصِلُ بِهِ مِنَ الْعُجْزِ تَأْتِيهِ الطَّوَافُ لِمَا يَتَّصِلُ بِهِ مِنَ الضَّرُورَةِ فِى الْحُكْمِ الْمُعْلَلِ بِهِ فِى قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْهَرَّةُ لَيْسَتْ بِنَجِسَةٍ إِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَافِينَ وَالطَّوَافَاتِ عَلَيْكُمْ وَلَا يَصِحُّ الْعَمَلُ بِالْوَصْفِ قَبْلَ الْمُلَايَمَةِ لِأَنَّهُ أَمْرٌ شَرْعِيٌّ

ترجمہ:- اور بہر حال قیاس کا رکن وہ چیز ہے جس کو نص کے حکم کی علامت قرار دیا گیا ہو، اور وہ علامت ان چیزوں میں سے ہو جس پر نص مشتمل ہو، اور فرع کو اصل کی نظیر قرار دیا گیا ہو اصل کا حکم ثابت کرنے میں، اصل کی علامت کے فرع میں پائے جانے کی وجہ سے، اور یہ (جس کو علامت قرار دیا گیا ہے) وہ وصف ہے جو صالح ہو، مُعَدَّل ہو وصف کا اثر ظاہر ہونے کی وجہ سے حکم مُعْلَل بہ کے ہم جنس حکم میں اور صلاح وصف سے ہم مراد لیتے ہیں وصف کا حکم کے موافق ہونا، اور وہ یہ ہے کہ وصف ان علتوں کے موافق ہو جو رسول اللہ ﷺ اور سلف سے منقول ہیں، جیسے ہمارا قول ثیبہ صغیرہ کے بارے میں کہ جبراً اس کا نکاح کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ صغیرہ ہے تو وہ باکرہ کے مشابہ ہوگئی، پس یہ تعلیل ہے ایسے وصف کے ساتھ جو حکم کے موافق ہے، اس لئے کہ **صغیر ولا یت نکاح** میں مؤثر ہے، اس لئے کہ اس کے ساتھ عجز متصل ہے، (سورہ ہرہ میں) طواف کی تاثیر کے مثل، کیونکہ اس کے ساتھ ضرورت متصل ہے اس حکم میں جس کو طواف کے ساتھ معلل کیا گیا ہے آپ کے ارشاد **الہرۃ لیسست بنجسۃ انما ہی من الطوافین و الطوافات علیکم** میں، اور وصف کے حکم کے موافق ہونے سے پہلے وصف پر عمل صحیح نہیں ہے اس لئے کہ وصف امر شرعی ہے۔

تشریح:- مصنف علیہ السلام قیاس کے رکن کو بیان فرما رہے ہیں کہ قیاس کا رکن وہ وصف جامع ہے اصل اور فرع کے درمیان جس کو نص یعنی اصل کے حکم پر علامت قرار دیا گیا ہو، اور وہ وصف ایسا ہو کہ جس پر نص مشتمل ہو، نص کا اس وصف پر مشتمل ہونا چاہے صراحۃً ہو جیسے **الہرۃ لیسست بنجسۃ لا نہا من الطوافین و الطوافات علیکم** — اس میں نص کا حکم بلی کے جھوٹے کانپاک نہ ہونا ہے اور اس کی علت طواف یعنی کثرت سے آمد و رفت ہے، تو یہ نص صراحۃً علت پر مشتمل ہے کیونکہ حدیث میں خود جملہ ہے **فانہ من الطوافین**، یا اشارۃً مشتمل ہو جیسے **لا تبیعو**

الطعام بالطعام الاسواء بسواء اس میں نص کا حکم طعام کو طعام کے بدلہ کی بیشی سے بچنا جائز نہ ہونا ہے، اور اس کی علت قدر و جنس ہے، مگر یہ نص اس علت پر صراحتہً مشتمل نہیں ہے بلکہ اشارۃً مشتمل ہے، وہ اس طرح کہ سواء بسواء فرمایا اور برابری بغیر کیل کے نہیں ہوتی ہے، پس اس سے علت نکلی قدر اور طعام کا طعام سے مقابلہ ہے یہ دلیل ہے جنس کے علت ہونے کی تو علت قدر اور جنس ہوئی، غرض رکن قیاس وہ وصف ہے جس کو اصل کے حکم پر علامت قرار دیا گیا ہو اور یہ وصف فرع میں بھی ہے اس لئے فرع کو بھی حکم میں اصل کی نظیر بنایا گیا ہو، یعنی اصل کا حکم فرع میں بھی متعدی کیا گیا ہو، — اس سے یہ بات مفہوم ہوئی کہ قیاس کے چار رکن ہیں (۱) اصل یعنی مقیس علیہ (۲) فرع یعنی مقیس (۳) حکم (۴) اور وصف جامع، ان میں چونکہ وصف جامع بنیادی رکن ہے، اس لئے مصنف نے صرف اسی کا ذکر کیا، — مصنف نے علت کو علامت سے تعبیر کیا جس کے لئے لفظ لائے علماء اس لئے کہ احکام شرعیہ کی علیت محض علامت اور نشانیاں ہیں، مثبت احکام نہیں ہیں، مثبت درحقیقت اللہ تعالیٰ ہیں۔

وهو الوصف الصالح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وصف میں دو باتیں پایا جانا ضروری ہے (۱) پہلی بات یہ کہ وہ وصف صالح ہو یعنی وصف میں یہ صلاحیت ہو کہ حکم کو اس کی طرف منسوب کیا جاسکے (۲) وصف مُعَدَّل ہو یعنی وصف کی عدالت ثابت ہو، پہلی شرط قیاس پر جوازِ عمل کے لئے ہے اور شرط ثانی قیاس پر وجوبِ عمل کے لئے ہے، مثل شاہد کے کہ اس میں اہلیت و عدالت شرط ہے، اس میں اہلیت ہے تو اس کی گواہی پر عمل جائز ہے اور اہلیت کے ساتھ عدالت بھی ہے تو شہادت پر عمل واجب ہے، اسی طرح یہاں ہے، وصف صالح ہے تو قیاس پر عمل جائز ہے اور اگر مُعَدَّل ہے تو قیاس پر عمل واجب ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ مُعَدَّل کے معنی بیان کر رہے ہیں کہ مُعَدَّل وہ ہے جس کی عدالت ثابت ہو اور عدالت سے مراد تاثیر ہے یعنی اس وصف کی تاثیر ثابت ہو چکی ہو، پھر تاثیر چار قسم کی ہیں (۱) عین وصف کا اثر عین حکم میں ظاہر ہو جیسے سورہہ کا ناپاک نہ ہونا حکم ہے اور طواف علت ہے، تو بعینہً اس وصف کا اثر بعینہً اس حکم میں ظاہر ہوا، یہ پہلی قسم متفق علیہ ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تاثیر اسی میں منحصر ہے، باقی تین قسموں میں ان کے نزدیک تاثیر کا اعتبار نہیں ہے، (۲) عین وصف کا اثر جنس حکم میں ظاہر ہو یعنی عین وصف جنس حکم کی علت ہو جیسے صغر ولایت مال کی علت ہے احناف و شوافع کے نزدیک اور ولایت مال کا ہم جنس ہے ولایت نکاح، تو صغر کو ولایت نکاح کے لئے بھی علت قرار دیا یعنی عین علت کو جنس حکم کے لئے علت بنایا۔ (۳) جنس وصف کا اثر عین حکم میں ظاہر ہو یعنی جنس وصف کو عین حکم کی علت قرار دیں جیسے جنون اسقاطِ صلوة کے لئے علت ہے نص سے، اور انغناء جنون کا ہم جنس ہے، تو انغناء کو بھی اسقاطِ صلوة کی علت بنا دیا یعنی جنس وصف کو عین حکم کی علت بنایا۔ (۴) جنس وصف کا اثر جنس حکم میں ظاہر ہو یعنی

جنس وصف کو جنس حکم کی علت بنایا جائے جیسے مشقت سفر دور رکعت کے سقوط کی علت ہے، نص سے، اور مشقت حیض کے ہم جنس ہے اور دور رکعت کا سقوط پوری نماز کے سقوط کے لئے علت قرار دینا درست ہے، تو یہاں جنس وصف جنس حکم کی علت بنا، تو ان چاروں قسموں میں وصف کی تاثیر ظاہر ہو رہی ہے۔

ونعنى بصلاح الوصف- وصف کے صالح ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ وصف حکم کے موافق اور مناسب ہو، اور حکم کو اس وصف کی طرف منسوب کرنا صحیح ہو، جیسے دو کافر میاں بیوی میں سے ایک نے اسلام قبول کر لیا، تو دونوں میں فرقت ہو جائے گی مگر اس کا سبب کیا؟ امام شافعی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ اس کا سبب دو میں سے ایک کا اسلام ہے، اسلام کی وجہ سے فرقت ہو گئی۔ مگر احناف کہتے ہیں کہ اسلام سبب نہیں بلکہ دوسرے کا اسلام قبول کرنے سے انکار یہ سبب ہے فرقت کا، کیونکہ فرقت حکم ہے، اسلام اس کا سبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، کیونکہ اسلام تو حقوق کی محافظت کے لئے آیا ہے نہ کہ فرقت کے لئے۔

بہر حال وصف حکم کے موافق ہو یعنی وہ وصف ان علتوں کے موافق ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے منقول ہوں اگر موافق ہے تو وہ وصف صالح کہا جائے گا۔۔۔ جیسے ولایت نکاح کی علت احناف کے نزدیک صغر ہے، اور شوافع کے نزدیک بکارت ہے، لہذا ہمارے نزدیک صغیرہ پر ولایت ہوگی چاہے باکرہ ہو یا، ثیبہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک باکرہ پر ولایت ہوگی چاہے صغیرہ ہو یا بالغہ۔۔۔ ہم نے کہا کہ ولی ثیبہ صغیرہ کا جبراً نکاح کر سکتا ہے، کیونکہ صغیرہ ہے، لہذا یہ باکرہ صغیرہ کے مشابہ ہو گئی، اور باکرہ صغیرہ میں بالاتفاق ولایت ہے، لہذا ثیبہ صغیرہ پر بھی ولایت ہوگی کیونکہ علت صغر ہے، اور صغیرا ایسا وصف ہے جس کی طرف حکم منسوب ہو سکتا ہے، اس کی تاثیر ہے ولایت نکاح میں، اور یہ علت اس علت کے موافق ہے جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان کیا ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہہ کے ناپاک نہ ہونے کی علت طواف کو قرار دیا، تو اسی طرح ولایت نکاح کی علت صغر اس کے موافق ہے، کیونکہ دونوں ایک جنس کے تحت داخل ہیں، یعنی جیسے طواف عدم نجاست کی علت ضرورت کی وجہ سے ہے، کیونکہ بلی بار بار آنے جانے والی ہے اس سے بچنا مشکل ہے، اس ضرورت کی وجہ سے طواف کو علت قرار دیا، پس اسی طرح صغیر بھی ولایت کی علت بن رہا ہے ضرورت کی وجہ سے، اور وہ ضرورت اس عورت کا عاجز اور ناتجربہ کار ہونا ہے، پس یہ علت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نص میں بیان کردہ علت کے موافق ہو گئی۔

ولا يصح العمل :- مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ وصف جامع اگر حکم کے موافق نہ ہو تو اس کو علت بنانا درست نہ ہوگا، پھر اس پر عمل نہ کیا جائے گا یعنی نہ اس کو اصل میں علت قرار دیں گے نہ اس کے ذریعہ فرع میں حکم

متعدی کریں گے، کیونکہ وصف امر شرعی ہے، کیونکہ ہماری گفتگو ان علل شرعیہ سے ہیں جو مثبت حکم ہیں، لہذا وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے منقول علتوں کے موافق ہو، تو اس کو علت قرار دیں گے۔

وَإِذَا ثَبَّتَ الْمُلَايِمَةُ لَمْ يَجِبِ الْعَمَلُ بِهِ إِلَّا بَعْدَ الْعَدَالَةِ عِنْدَنَا وَهِيَ الْأَثَرُ لِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ الرَّدَّ مَعَ قِيَامِ الْمُلَايِمَةِ فَيَتَعَرَّفُ صِحَّتُهُ بِظُهُورِ أَثَرِهِ فِي مَوْضِعٍ مِّنَ الْمَوَاضِعِ كَأَثَرِ الصَّغْرِ فِي وَلايَةِ الْمَالِ وَهُوَ نَظِيرُ صِدْقِ الشَّاهِدِ يَتَعَرَّفُ بِظُهُورِ أَثَرِ دِينِهِ فِي مَنْعِهِ عَنِ تَعَاطِي مَحْظُورِ دِينِهِ وَلَمَّا صَارَتِ الْعِلَّةُ عِنْدَنَا عِلَّةً بِالْأَثَرِ قَدَّمْنَا عَلَى الْقِيَاسِ الْأُسْحُتْسَانَ الَّذِي هُوَ الْقِيَاسُ الْخَفِيُّ إِذَا قَوِيَ أَثَرُهُ وَقَدَّمْنَا الْقِيَاسَ لِصِحَّةِ أَثَرِهِ الْبَاطِنِ عَلَى الْأُسْحُتْسَانَ الَّذِي ظَهَرَ أَثَرُهُ وَخَفِيَ فَسَادُهُ لِأَنَّ الْعِبْرَةَ لِقُوَّةِ الْأَثَرِ وَصِحَّةِ دُونِ الظُّهُورِ۔

ترجمہ:- اور جب موافقت ثابت ہوگئی تو وصف پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا ہمارے نزدیک، مگر عدالت کے بعد، اور عدالت وہ اثر ہے، اس لئے کہ وصف موافقت کے قائم ہونے کے باوجود رد کا احتمال رکھتا ہے تو وصف کی صحت پہچانی جائے گی کسی جگہ میں اس کے اثر کے ظاہر ہونے سے، جیسے مال کی ولایت میں صغر کا اثر ہے، اور یہ (ظہور اثر سے وصف کی صحت کا معلوم ہونا) گواہ کا صدق معلوم ہونے کی نظیر ہے، جس کو پہچانا جاتا ہے گواہ کے دین کا اثر ظاہر ہونے سے، اس کو ممنوع دینی کے ارتکاب سے روکنے میں، اور ہمارے نزدیک علت جب اثر کی وجہ سے علت ہوتی ہے تو ہم نے قیاس پر مقدم کیا اس استحسان کو جو قیاس خفی ہے جبکہ استحسان کا اثر قوی ہو، اور ہم نے قیاس کو مقدم کیا اس کے باطنی اثر کی صحت کی وجہ سے اس استحسان پر جس کا اثر ظاہر ہوا اور اس کا فساد خفی ہو، اس لئے کہ اعتبار اثر کی قوت اور اس کی صحت کا ہے نہ کہ ظہور کا۔

تشریح:- ما قبل میں بتایا گیا کہ وصف جامع میں دو باتیں ضروری ہیں، وصف صالح ہو، اور وصف میں عدالت ثابت ہو یعنی تاثیر ظاہر ہو، تاثیر کی چار قسمیں ہیں، جو ما قبل میں گذری، مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب وصف میں ملائمت یعنی صلاحیت ثابت ہو جائے یعنی وہ حکم کے موافق ہو، تو اس وصف صالح پر ہمارے نزدیک عمل واجب نہیں ہے جب تک اس میں عدالت ثابت نہ ہو جائے، یعنی وصف کے صالح ہونے کے ساتھ اس میں عدالت بھی ہو، تو ہمارے نزدیک عمل واجب ہے، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ وصف میں موافقت کے بعد وجوب عمل کے لئے اس میں عدالت ضروری نہیں ہے بلکہ اخالہ ضروری ہے، اور اخالہ کہتے ہیں محض مناسبت کی وجہ سے مقیس

علیہ میں علت کا تعین کر دینا، مجتہد کے دل میں کسی چیز کے علت ہونے کا خیال پیدا ہو جانا اس کے علت بننے کے لئے کافی ہے، عدالت شرط نہیں ہے یعنی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ ضروری نہیں ہے کہ اس علت کا اثر کسی اور جگہ ظاہر ہو چکا ہو، اور ہمارے نزدیک موافقت کے بعد عدالت بھی ضروری ہے، یعنی اس علت کا اثر کسی اور جگہ ظاہر ہو چکا ہو، بغیر عدالت کے وصف پر عمل واجب نہیں ہے، کیونکہ موافقت کے پائے جانے کے باوجود وہ وصف شارع کی طرف سے مردود ہونے کا احتمال رکھتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے گواہ اس میں دو چیزیں ضروری ہیں (۱) اہلیت و صلاحیت (۲) عدالت (دیانت)، گواہ میں پہلی شرط ہے اہلیت و صلاحیت یعنی عاقل، بالغ، آزاد وغیرہ، اور عدالت نہیں ہے تو قاضی اس کی گواہی کو رد کر سکتا ہے، کیونکہ عدالت نہیں ہے وہ فاسق ہے۔ لہذا قبل العدالت وصف جامع میں عمل واجب نہیں ہے۔

فیتعرف صحته:- وصف میں عدالت کا پتہ اس طرح چلے گا کہ نص یا اجماع سے اس وصف کا اثر کسی اور جگہ بھی ظاہر ہوا ہے، تو اس وصف میں عدالت ثابت ہو جائے گی، لہذا عمل واجب ہوگا جیسے مال کی ولایت میں صغر کا اثر ہے یعنی صغر کی وجہ سے مالی تصرف کا حق شریعت نے ولی کو دیدیا، کیونکہ بچہ بوجہ صغر مالی تصرف سے عاجز ہے، اس لئے ولی کو حق تصرف اور حق ولایت شریعت نے دیا یہ مسئلہ اجماع سے ثابت ہے، اور صغر کی وجہ سے جیسے مالی تصرف سے عاجز ہے ایسے ہی صغیر اپنے نفس میں تصرف سے بھی عاجز ہے، لہذا اس علت صغر کی وجہ سے ولایت فی النفس یعنی ولایت نکاح بھی ثابت ہو جائے گی، پس ولایت نکاح کے لئے ہم نے صغر کو علت بنایا کیونکہ یہ ایسی علت ہے جس کا اثر اور جگہ ظاہر ہو چکا ہے، چونکہ اجماع سے اس کا ولایت مال میں علت ہونا ثابت ہو چکا ہے۔

وهو نظير صدق الشاهد:- وصف کی صحت معلوم ہوگی اس کے اثر کے ظاہر ہونے سے، اس کی نظیر یہ ہے جیسے گواہ، اس کی اہلیت ثابت ہونے کے بعد اس کا صدق و عدل اس کے دینی اثر کے ظاہر ہونے سے معلوم ہوگا، اس طرح کہ وہ معاصی اور کبائر سے بچتا ہے، اب اس کی شہادت قبول کرنا واجب ہے، اسی طرح وصف کے لئے حکم کی علت بننے میں اس کی صلاحیت ثابت ہونے کے بعد اس کی عدالت تاثیر سے معلوم ہوگی یعنی اس کا اثر کسی جگہ میں نص اور اجماع سے ظاہر ہو چکا ہو، پھر وصف پر عمل واجب ہوگا یعنی اس کو حکم کی علت بنایا جائے گا۔

ولما صارت العلة:- استحسان کہتے ہیں قیاس خفی کو، امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ استحسان کے قائل ہیں، اسی لئے احناف کبھی قیاس کو چھوڑ دیتے ہیں، اور استحسان پر عمل کرتے ہیں، معترض اعتراض کرتا ہے کہ ادلہ شرع تو چار ہیں، یہ پانچویں دلیل استحسان آپ کہاں سے لائے؟ دوسری بات یہ کہ آپ استحسان کے مقابلہ میں قیاس کو چھوڑ دیتے ہیں، اس کا مطلب ہوا دلیل شرعی کو چھوڑ کر غیر شرعی دلیل پر عمل کرنا یہ کیسے درست ہوگا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ استحسان کوئی نئی چیز نہیں، قیاس ہی کی قسم ہے، بس اتنا فرق ہے کہ قیاس، جلی ہے اور استحسان قیاس خفی ہے، جب دونوں قیاس ہی کی قسمیں ہیں تو رہا یہ سوال کہ کہاں کس کو ترجیح ہوگی۔۔۔ تو اس میں ضابطہ یہ ہے کہ جہاں جس کی تاثیر قوی اور مضبوط ہوگی وہاں اس کو ترجیح دیں گے، لہذا جہاں استحسان کی تاثیر قوی ہوگی وہاں استحسان مقدم ہوگا، اور جہاں قیاس کی تاثیر قوی ہوگی وہاں قیاس مقدم ہوگا، کیونکہ اثر کی قوت و صحت کا اعتبار ہے نہ کہ اس کے ظہور کا، یعنی اثر کے ظاہر اور خفی ہونے کا اعتبار نہیں ہے، بلکہ اثر کے قوی اور مضبوط ہونے کا اعتبار ہے، کیونکہ بعض دفعہ ایک چیز ظاہر ہوتی ہے مگر اس کا اثر ضعیف ہوتا ہے، اور ایک چیز مخفی ہوتی ہے مگر اس کا اثر قوی ہوتا ہے، جیسے دنیا اگر چہ ظاہر ہے مگر اس کا اثر فنا ہونا ہے جو ضعیف ہے، اور آخرت مخفی ہے باطن ہے، مگر اس کا اثر بقا ہے جو قوی ہے، لہذا قوی کو ضعیف پر ترجیح دیں گے، ظاہر اور خفی ہونا نہ دیکھیں گے، کیونکہ علت کا علت ہونا اثر اور تاثیر ہی کی وجہ سے ہوتا ہے۔

وَبَيَانُ الثَّانِي فِي مَنْ تَلَا آيَةَ السَّجْدَةِ فِي صَلَوَتِهِ أَنَّهُ يَرْكَعُ بِهَا قِيَاسًا لِأَنَّ النَّصَّ قَدْ وَرَدَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ”وَحَزَرَ اكْعَاوَانَاب“ وَفِي الْإِسْتِحْسَانِ لَا يَجْزِيهِ لِأَنَّ الشَّرْعَ أَمَرَنَا بِالسُّجُودِ وَالرُّكُوعِ خِلَافَهُ كَسُجُودِ الصَّلَاةِ فَهَذَا الْأَثَرُ ظَاهِرٌ فَأَمَّا وَجْهُ الْقِيَاسِ فَمَجَازٌ مَحْصُ لَكِنَّ الْقِيَاسَ أَوَّلَى بِأَثَرِهِ الْبَاطِنِ بَيَانُهُ أَنَّ السُّجُودَ عِنْدَ التَّلَاوَةِ لَمْ يُشْرَعْ قُرْبَةً مَقْصُودَةً حَتَّى لَا يَلْزَمَ بِالنَّذْرِ وَإِنَّمَا الْمَقْصُودُ مُجَرَّدُ مَا يَصْلُحُ تَوَاضُعًا وَالرُّكُوعُ فِي الصَّلَاةِ يَعْمَلُ هَذَا الْعَمَلَ بِخِلَافِ سُجُودِ الصَّلَاةِ وَالرُّكُوعِ فِي غَيْرِهَا فَصَارَ الْأَثَرُ الْخَفِيُّ مَعَ الْفُسَادِ الظَّاهِرِ أَوَّلَى مِنَ الْأَثَرِ الظَّاهِرِ مَعَ الْفُسَادِ الْخَفِيِّ وَهَذَا اقْسَمُ عَزَّوَجُودُهُ وَأَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ فَأَكْثَرُ مِنْ أَنْ يُحْصَى

ترجمہ:- اور ثانی (جب قیاس مقدم ہو) کا بیان اس شخص کے بارے میں ہے جس نے اپنی نماز میں آیت سجدہ تلاوت کی کہ وہ تلاوت کی وجہ سے قیاساً رکوع کر سکتا ہے، اس لئے کہ نص (سجدہ کے معنی کے لئے) رکوع سے وارد ہوئی ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا **وَحَزَرَ اكْعَاوَانَاب**، اور استحسان میں اس کو رکوع کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ شریعت نے ہم کو سجدہ کا حکم دیا ہے اور رکوع اس کے خلاف ہے، جیسے نماز کا سجدہ، پس یہ ظاہری اثر ہے، پس بہر حال قیاس کی وجہ تو وہ مجاز محض ہے، لیکن قیاس اولیٰ ہے اپنے باطنی اثر کی وجہ سے، اور اثر باطن کا بیان یہ ہے کہ تلاوت کے وقت سجدہ

قربت مقصودہ بن کر مشروع نہیں ہوا ہے، یہاں تک کہ وہ نذر سے لازم نہیں ہوتا ہے، اور مقصود محض وہ چیز ہے جو تواضع کی صلاحیت رکھے، اور نماز کا رکوع یہ کام کرتا ہے برخلاف نماز کے سجدہ کے، اور نماز کے علاوہ کے رکوع کے، پس اثر خفی فسادِ ظاہر کے ساتھ اس اثرِ ظاہر سے اولیٰ ہے جو فسادِ خفی کے ساتھ ہے، اور یہ قسم ایسی ہے جس کا وجود کم ہے، اور بہر حال پہلی قسم تو وہ شمار سے زیادہ ہے۔

تشریح:- ماقبل میں استحسان کو قیاس پر مقدم کرنا بیان کر چکے، یہاں قسم ثانی یعنی قیاس کو استحسان پر مقدم کرنا بیان کر رہے ہیں، جس کی تقریر یہ ہے کہ کسی نے نماز میں آیت سجدہ تلاوت کی اور رکوع میں سجدہ تلاوت ادا کرنے کی نیت کی، تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ رکوع میں سجدہ تلاوت ادا ہو جائے گا اور استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ ادا نہ ہوگا، — قیاس کی دلیل یہ ہے کہ رکوع اور سجدہ دونوں خضوع کے معنی میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، یعنی دونوں میں خضوع اور تواضع کے معنی ہیں، اسی لئے قرآن میں سجدہ کو رکوع سے تعبیر کیا گیا ہے جیسے **وخرراکعاً** **واناب**۔ یہاں داؤد علیہ السلام کے سجدہ کو رکوع سے تعبیر کیا، خر کے معنی زمین پر گرنا، یہ دلیل ہے کہ رکوع سے مراد سجدہ ہے، لہذا جب رکوع اور سجدہ دونوں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، تو رکوع میں بھی سجدہ تلاوت ادا ہو جائے گا۔ — اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ شریعت نے ہم کو آیت سجدہ کی تلاوت کے وقت سجدہ کا حکم دیا ہے، اور سجدہ کی حقیقت اور ہے، رکوع کی حقیقت اور ہے، لہذا رکوع سجدہ کے قائم مقام نہیں ہو سکتا ہے، اسی لئے نماز کا سجدہ رکوع سے اور نماز کا رکوع سجدہ سے ادا نہیں ہوتا ہے، حالانکہ نماز کا سجدہ رکوع سے زیادہ قریب ہے بہ نسبت سجدہ تلاوت کے، پس جب نماز کے رکوع سے نماز کا سجدہ ادا نہیں ہوتا تو سجدہ تلاوت بھی رکوع سے ادا نہ ہوگا۔

فہذا اثر ظاہر:- یہ قیاس اور استحسان کا ظاہری اثر ہے، استحسان میں جو بتایا کہ رکوع اور سجدہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں، لہذا دونوں ایک دوسرے کے قائم مقام نہیں ہو سکتے — یہ ظاہر نظر کے اعتبار سے بہت عمدہ معلوم ہو رہا ہے مگر اس کا باطنی اثر اس میں فساد ہے، پس استحسان میں ظاہر کے عمدہ اور باطن میں فساد کی وجہ سے اس کو قیاس کے مقابلہ میں مرجوح قرار دیا، کیونکہ قیاس ظاہری نظر میں ضعیف ہے — وہ اس طرح کہ قیاس کی بنیاد مجاز پر رکھی گئی ہے، کیونکہ قرآن میں سجدہ کو رکوع جو کہا ہے وہ مجازاً کہا ہے، اور مجاز حقیقت کے مقابلہ میں ضعیف ہوتا ہے، تو قیاس کی بناء مجاز پر ہے، اس لئے ظاہر اُیہ ضعیف ہے اور استحسان کی بنا حقیقت پر ہے اس لئے استحسان ظاہراً عمدہ ہے — لیکن دقیق نظر سے باطنی اثر دیکھیں گے تو قیاس عمدہ اور استحسان ضعیف ہے وہ کس طرح؟ اس کو اگلی عبارت میں بیان کر رہے ہیں۔

بیانہ ان السجود:- قیاس کے باطنی اثر کو بیان کر رہے ہیں کہ سجدہ تلاوت قربت غیر مقصودہ ہے، جس

کا مقصد تعظیم ہے، اسی لئے نذر ماننے سے سجدہ تلاوت لازم نہیں ہوتا ہے، اگر قربت مقصودہ ہوتا تو نذر سے لازم ہو جاتا، معلوم ہوا کہ سجدہ تلاوت قربت مقصودہ نہیں ہے، پھر اس کی مشروعیت کیوں ہوئی؟ سجدہ تلاوت سے مقصود تعظیم اور تواضع کا اظہار ہے تاکہ مطیع فرمانبردار کا سرکش، نافرمان سے امتیاز ہو جائے، جیسے قرآن میں بہت سی آیات سجدہ کی ہیں جیسے **وَاللّٰهُ يَسْجُدُ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا** وغیرہ یہاں تواضع ہی مقصود ہے — لہذا جب سجدہ تلاوت کا مقصد تعظیم و تواضع ہے تو یہ کام نماز کے رکوع سے بھی ہو جائے گا — یہ قیاس کا باطنی اثر ہے جو بہت قوی ہے۔

استحسان کا باطنی اثر یہ ہے کہ اس میں سجدہ تلاوت کو سجدہ نماز پر قیاس کر کے یوں کہا گیا ہے کہ جس طرح نماز کا سجدہ رکوع سے ادا نہیں ہوتا ہے، سجدہ تلاوت بھی رکوع سے ادا نہ ہوگا، اسی طرح نماز کے باہر کے رکوع سے سجدہ تلاوت ادا نہیں ہوتا ہے، تو نماز کے رکوع سے بھی ادا نہ ہوگا، — یہ استحسان کا باطنی اثر ہے مگر یہ ضعیف اور فاسد ہے کیونکہ نماز کا سجدہ قربت مقصودہ ہے، اور سجدہ تلاوت قربت غیر مقصودہ ہے، تو قیاس صحیح نہیں ہے کہ نماز کا سجدہ جیسے رکوع سے ادا نہیں ہوتا، سجدہ تلاوت بھی ادا نہ ہوگا — اسی طرح نماز کا رکوع عبادت ہے اور نماز کے باہر کا رکوع عبادت نہیں ہے، اور سجدہ تلاوت جس رکوع سے ادا ہوگا اس کا عبادت ہونا شرط ہے پس یہ قیاس بھی درست نہیں ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ قیاس کا ظاہری اثر (بناء علی القیاس) اگرچہ ضعیف ہے — مگر اس کا باطنی اثر (یعنی تعظیم و تواضع کا مقصود ہونا اور اس کا رکوع سے حاصل ہونا) قوی اور مضبوط ہے، — اور استحسان کا ظاہری اثر (حقیقت پر عمل) اگرچہ قوی ہے — مگر اس کا باطنی اثر (قربت غیر مقصودہ مثل سجدہ تلاوت کو قربت مقصودہ مثل سجدہ صلوٰۃ پر قیاس) ضعیف اور فاسد ہے پس قیاس پر عمل کرنا جس کا مخفی اور باطنی اثر قوی ہے اگرچہ ظاہری اثر میں فساد ہے یہ زیادہ اولیٰ ہے اس استحسان پر عمل کرنے سے جس کا ظاہری اثر قوی ہے، اور باطنی اثر ضعیف اور فاسد ہے، لہذا یہاں قیاس کو استحسان پر ترجیح دی۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ یہ قسم جو ابھی بیان ہوئی یعنی قیاس کو استحسان پر مقدم کرنا بہ نسبت پہلی قسم (استحسان کو قیاس پر مقدم کرنے) کے قلیل الوجود ہیں، اور قسم اول کی مثالیں اگنت ہیں۔

**ثُمَّ الْمُسْتَحْسَنُ بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ يَصِحُّ تَعْدِيَّتُهُ بِخِلَافِ الْمُسْتَحْسَنِ بِالْأَثَرِ
أَوِ الْإِجْمَاعِ أَوْ الضَّرُورَةِ كَالسَّلَامِ وَالْإِسْتِصْنَاءِ وَتَطْهِيرِ الْحِيَاضِ وَالْأَبَارِ
وَالْأَوَانِي أَلَا تَرَى أَنَّ الْإِخْتِلَافَ فِي الثَّمَنِ قَبْلَ قَبْضِ الْمُبِيعِ لَا يُوجِبُ يَمِينَ**

الْبَائِعِ قِيَاسًا لِأَنَّهُ هُوَ الْمَدْعَى وَيُوجِبُهُ اسْتِحْصَانًا لِأَنَّهُ يُنْكَرُ تَسْلِيمُ الْمَبِيعِ بِمَا
إِدْعَاهُ الْمُشْتَرِي تَمَنَّا وَهَذَا حُكْمٌ تَعْدَى إِلَى الْوَارِثِينَ وَالْإِجَارَةُ فَا مَّا بَعْدَ
الْقَبْضِ فَلَمْ يَجِبْ بِهِ يَمِينُ الْبَائِعِ إِلَّا بِالْأَثَرِ بِخِلَافِ الْقِيَاسِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي
يُوسُفَ فَلَمْ يَصِحَّ تَعْدِيَّتُهُ

ترجمہ:- پھر جو حکم مستحسن ہے قیاس خفی کی وجہ سے اس کا تعدیہ صحیح ہے برخلاف اس حکم کے جو مستحسن ہے نص یا اجماع یا ضرورت کی وجہ سے، جیسے بیع سلم اور استصناع اور حوضوں اور کنوؤں اور برتنوں کا پاک کرنا، کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ بیع کے قبضہ سے پہلے ثمن میں اختلاف قیاساً بائع پر قسم واجب نہیں کرتا ہے، اس لئے کہ وہ مدعی ہے، اور یہ اختلاف استحساناً بائع پر قسم واجب کرتا ہے اس لئے کہ بائع بیع کی تسلیم کا انکار کرتا ہے اس ثمن کے بدلہ جس کا مشتری دعویٰ کرتا ہے اور یہ ایسا حکم ہے جو وارثین اور اجارہ کی طرف متعدی ہوگا، پس بہر حال قبضہ کے بعد اختلاف کی وجہ سے بائع کی قسم واجب نہیں ہوتی ہے مگر خلاف قیاس صرف اثر (نص) سے امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک تو اس کا تعدیہ صحیح نہیں ہے۔

تشریح:- استحسان ایسی دلیل کو کہتے ہیں جو قیاس جلی کے معارض ہوتی ہے، قیاس جلی کے معارض کبھی نص ہوتی جس کو مصنف ع اللہ نے اثر سے تعبیر کیا ہے، جب نص معارض ہو تو اس سے جو حکم ثابت ہوگا اس کو کہیں گے یہ حکم استحسان بالنص سے ثابت ہے، — اور کبھی قیاس جلی کے معارض اجماع ہوتا ہے، تو اس کو استحسان بالا اجماع کہتے ہیں، — اور کبھی ضرورت قیاس جلی کے معارض ہوتی ہے اس کو استحسان بالضرورة کہتے ہیں، — اور کبھی قیاس خفی معارض ہوتا ہے تو اس کو استحسان بالقیاس کہتے ہیں۔

غرض حکم شرعی کا ثبوت جیسے قیاس جلی سے ہوتا ہے، ایسے ہی اس کے معارض چار دلیلیں اور ہیں، (۱) استحسان بالنص (۲) استحسان بالا اجماع (۳) استحسان بالضرورة (۴) استحسان بالقیاس۔

اب مصنف ع اللہ اس عبارت میں یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مذکورہ دلائل سے جو حکم ثابت ہوتا ہے، اس میں کہاں حکم اپنے مورد پر رہے گا اور کہاں حکم کا اصل سے فرع کی طرف تعدیہ کر سکتے ہیں۔

چنانچہ فرمایا کہ جو حکم قیاس جلی کے مقابلہ میں استحسان بالقیاس سے ثابت ہو، تو اس کا تعدیہ صحیح ہے یعنی اس حکم کی علت نکال کر وہ حکم فرع کی طرف متعدی کر سکتے ہیں، اس پر دوسرے کو قیاس کر سکتے ہیں، اور استحسان بالقیاس کے علاوہ جو باقی تین قسمیں ہیں یعنی استحسان بالنص، استحسان بالا اجماع اور استحسان بالضرورة — ان تینوں سے جو حکم ثابت

ہوگا وہ اپنے مورد پر رہے گا، اس کا تعدیہ درست نہیں ہے، مصنف رحمۃ اللہ علیہ سب کی مثالیں ذکر کر رہے ہیں۔

استحان بالنص کی مثال:- جیسے بیع سلم، قیاس جلی کا تقاضیہ ہے کہ بیع سلم جائز نہ ہو، کیونکہ بیع معدوم ہوتی ہے مگر خلاف قیاس نص سے اس کا جواز ثابت ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”مَنْ اسلم منكم فَلَيْسَ سَلْمٌ فِي كَيْلٍ معلوم“ تم میں سے جو بیع سلم کرے وہ کیل معلوم میں بیع سلم کرے، تو اس کا تعدیہ نہیں ہوتا ہے، لہذا بیع سلم پر قیاس کر کے بیع سلم کے علاوہ میں معدوم چیز کی بیع جائز نہ ہوگی۔

استحان بالاجماع کی مثال:- استصناع یعنی ساز دیکر کوئی چیز بنوانا جیسے موچی کو ساز دیکر چڑے کے جوتے بنانے کا آڈر دیا اور ثمن بھی طے کر دیا، میعاد مقرر ہو یا نہ ہو، قیمت پیشگی دے یا نہ دے — یہاں بھی چونکہ بیع معدوم ہے اس لئے یہ حکم قیاس جلی کے خلاف ہے، البتہ تعامل کی وجہ سے شرعاً جواز ثابت ہے، تو یہ حکم خلاف قیاس استحسان بالاجماع سے ثابت ہے، اور اس میں بھی تعدیہ درست نہیں ہے، لہذا اس پر قیاس کر کے معدوم کی بیع جائز نہ ہوگی۔

استحان بالضرورة کی مثال:- جیسے حوض، کنواں اور برتن ناپاک ہو جائے تو اس کی طہارت کا طریقہ یہ ہے کہ حوض اور کنویں کا پانی نکال دیا جائے اور برتن دھولیا جائے تو طہارت حاصل ہو جائے گی، کیونکہ اس میں لوگوں کی عام حاجت و ضرورت ہے، اور ضرورت عامہ کا حکم شرعی میں اثر ہوتا ہے، لہذا اس کی طہارت کا حکم استحسان بالضرورة سے ثابت ہوا — حالانکہ قیاس جلی کا تقاضا تو یہ ہے کہ طہارت حاصل نہ ہو، کیونکہ ان چیزوں کو کپڑے کی طرح پھونک کر ناپاک اجزاء نکالنا ممکن نہیں ہے، مگر خلاف قیاس استحسان بالضرورة سے طہارت کا حکم ثابت ہوا، اور اس میں بھی تعدیہ نہیں ہے، لہذا اس پر کسی دوسرے کو قیاس نہیں کر سکتے۔

الاعتراض:- استحسان بالقیاس الحنفی کی مثال بیان کر رہے ہیں کہ جیسے زید نے اپنا موبائل بیچا اور ابھی موبائل زید ہی کے پاس ہے اور مقدار ثمن میں جھگڑا ہوا، زید کہتا ہے کہ موبائل دو ہزار میں بیچا ہے اور بکر جو مشتری ہے وہ کہتا ہے کہ پندرہ سو میں خریدا ہے — تو ظاہری اعتبار سے زید مدعی ہے اور بکر منکر ہے، کیونکہ زید زیادہ ثمن کا دعویٰ کرتا ہے اور بکر انکار کرتا ہے، اور قاعدہ ہے **البينة على المدعى واليمين على من انكر** — تو قیاس جلی کا تقاضیہ ہے کہ زید سے گواہ طلب کیا جائے اور گواہ نہ ہو تو مشتری (بکر) سے قسم لی جائے۔

اور استحسان اور قیاس حنفی کا تقاضیہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں سے قسم لی جائے، اور بیع کو فسخ کر دیا جائے — کیونکہ ظاہری طور پر جیسے بائع مدعی اور مشتری منکر ہے، ایسے ہی غور سے دیکھا جائے تو بائع بھی منکر ہے، کیونکہ مشتری (بکر) دعویٰ کرتا ہے کہ میں اس موبائل کو پندرہ سو میں لینے کا حق دار ہوں، اور بائع (زید) اس کا منکر ہے، معلوم ہوا کہ الگ الگ جہت سے دونوں منکر ہوئے، لہذا دونوں پر قسم واجب ہے، اور دونوں کی قسم کے بعد بیع فسخ کر دی

جائے گی، — لہذا یہ حکم قیاسِ جلی کے خلاف استحسان بالقیاس الخفی سے ثابت ہوا، اور اس کا تعدیہ درست ہے، لہذا ان دونوں کے مرنے کے بعد صورتِ مذکورہ میں ان کے وارثوں کا بھی یہی حکم ہوگا یعنی دونوں قسم کھائیں گے اور بیعِ فسخ کر دی جائے گی، — اسی طرح یہ حکم اجارہ کی طرف بھی متعدی ہوگا یعنی مؤجر (اجارہ پر دینے والا) اور مستأجر (اجارہ پر لینے والا) ان دونوں میں مقدارِ اجرت میں اختلاف ہو جائے مستأجر کے اجرت پر لی ہوئی چیز سے نفع اٹھانے سے پہلے، تو دونوں سے قسم لیکر اجارہ فسخ کر دیا جائے گا۔

فاما بعد القبض :- اوپر جو بائع اور مشتری کے درمیان اختلاف تھا وہ قبل القبض تھا۔ اگر یہ صورت حال بعد القبض ہو، یعنی قبضہ کے بعد بائع اور مشتری کے درمیان مقدارِ ثمن میں اختلاف ہو جائے، تو قیاسِ جلی کا تقاضا یہی ہے کہ قسم صرف مشتری پر واجب ہے، کیونکہ وہ مُنْکَر ہے، اور یہاں بائع کے مُنْکَر ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے، کیونکہ بیع کا قبضہ مشتری کر چکا ہے، لہذا یہاں قیاسِ خفی سے دونوں سے قسم لینا ثابت نہ ہوگا۔ البتہ حکم یہاں بھی یہی ہے کہ دونوں سے قسم لیکر بیع کو فسخ کر دیا جائے۔ مگر دونوں سے قسم لینے کا حکم یہاں نص سے ثابت ہے، قیاسِ خفی سے نہیں، وہ نص ہے **اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا و ترادا ط**، لہذا یہ حکم استحسان بالنص سے ثابت ہوا، اور اوپر آپ جان چکے ہیں کہ جو حکم استحسان بالنص سے ثابت ہو، اس کا تعدیہ نہیں ہوتا، لہذا امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسف رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم نہ تو بائع اور مشتری کے وارثوں کی طرف متعدی ہوگا اور نہ اجارہ کی طرف متعدی ہوگا۔

البتہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں سے قسم لینے کا حکم بعد القبض بھی قیاسِ خفی سے ثابت ہے، جیسے قبل القبض میں اوپر گزرا، پس ان کے نزدیک تعدیہ درست ہے، لہذا اس میں بھی یہ حکم وارثوں کی طرف اور اجارہ کی طرف متعدی ہوگا۔

ثُمَّ اِسْتِحْسَانُ لَيْسَ مِنْ بَابِ خُصُوصِ الْعِلَلِ لِأَنَّ الْوَصْفَ لَمْ يَجْعَلْ عِلَّةً فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ وَالْإِجْمَاعِ وَالضَّرُورَةِ لِأَنَّ فِي الضَّرُورَةِ إِجْمَاعًا وَالْإِجْمَاعُ مِثْلُ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَكَذَا إِذَا عَارَضَهُ اِسْتِحْسَانٌ أُوجِبَ عَدَمُهُ فَصَارَ عَدَمُ الْحُكْمِ لِعَدَمِ الْعِلَّةِ لِإِلْمَانِهِ مَعَ قِيَامِ الْعِلَّةِ وَكَذَا نَقُولُ فِي سَائِرِ الْعِلَلِ الْمُؤَثِّرَةِ وَبَيَانُ ذَلِكَ فِي قَوْلِنَا فِي الصَّائِمِ إِذَا صَبَّ الْمَاءُ فِي حَلْقِهِ أَنَّهُ يَفْسُدُ صَوْمُهُ لِفَوَاتِ رُكْنِ الصَّوْمِ وَلَزِمَ عَلَيْهِ النَّاسِي فَمَنْ أَجَازَ خُصُوصَ الْعِلَلِ قَالَ

امْتَنَعَ حُكْمُ هَذَا التَّغْلِيلِ ثَمَّه لِمَانِعٍ وَهُوَ الْأَثَرُ وَقُلْنَا نَحْنُ اِنْعَدَمَ الْحُكْمُ لِعَدَمِ
هَذِهِ الْعِلَّةِ لِأَنَّ فِعْلَ النَّاسِي مَنْسُوبٌ إِلَى صَاحِبِ الشَّرْعِ فَسَقَطَ عَنْهُ مَعْنَى
الْجِنَايَةِ وَصَارَ الْفِعْلُ عَفْوًا فَبَقِيَ الصَّوْمُ لِبَقَاءِ رُكْنِهِ لَا لِمَانِعٍ مَعَ قَوَاتِ رُكْنِهِ
فَالَّذِي جُعِلَ عِنْدَهُمْ دَلِيلُ الْخُصُوصِ جَعَلْنَاهُ دَلِيلَ الْعَدَمِ وَهَذَا أَصْلُ هَذَا

الْفَصْلِ فَأَحْفَظْهُ وَأَحْكُمْهُ فَفِيهِ فِقْهٌ كَثِيرٌ وَمَخْلَصٌ كَبِيرٌ

ترجمہ:- پھر استحسان تخصیصِ علیٰ کے قبیل سے نہیں ہے، اس لئے کہ وصف علت نہیں قرار دیا گیا ہے نص اور
اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں، اس لئے کہ ضرورت میں اجماع ہے، اور اجماع کتاب و سنت کے مثل ہے، اور اسی
طرح جب قیاس جلی کو استحسان عارض ہو جائے تو استحسان عدم قیاس کو واجب کرے گا، پس حکم کا عدم، علت کے عدم کی
وجہ سے ہوگا نہ کہ علت کے قائم ہونے کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے، اور اسی طرح کہتے ہیں ہم تمام مؤثر علتوں میں
، اور اس کا بیان ہمارے اس قول میں ہے جو روزہ دار کے بارے میں ہے، جب اس کے حلق میں پانی ڈال دیا گیا کہ
اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا رکن صوم کے فوت ہو جانے کی وجہ سے، اور اس پر ناسی (کا اعتراض) لازم آئے گا، پس
جس نے تخصیصِ علیٰ کو جائز قرار دیا، اس نے کہا کہ یہاں اس تغلیل کا حکم متنع ہو گیا ایک مانع کی وجہ سے، اور وہ مانع
حدیث ہے، اور ہم نے کہا کہ حکم اس علت کے نہ ہونے کی وجہ سے معدوم ہوا ہے، اس لئے کہ ناسی کا فعل منسوب ہے
صاحبِ شرع کی طرف تو ناسی سے جنایت کے معنی ساقط ہو گئے، اور ناسی کا فعل معاف ہو گیا، پس روزہ باقی رہا اپنے
رکن کے باقی رہنے کی وجہ سے، نہ کہ رکن صوم کے فوت ہونے کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے، تو جو چیز ان کے نزدیک
دلیل خصوص قرار دی گئی ہے ہم نے اس کو دلیل عدم قرار دیا ہے، اور یہ (دلیل خصوص کو دلیل عدم قرار دینا) اس فصل کی
بنیاد ہے، پس اس کو یاد کر لو اور اس کو مضبوط کر لو پس اس میں بہت سافقہ اور بڑا چھٹکارہ ہے۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ ایک اختلافی مسئلہ چھیڑ رہے ہیں، جس کا عنوان ہے تخصیصِ علت، یعنی حکم کا علت سے
تخلّف یعنی کیا ایسا ہو سکتا ہے کہ کسی جگہ علت ہو اور حکم کسی مانع کی وجہ سے نہ پایا جائے، بعض مشائخ احناف، عام
معزلہ، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ اس کے قائل ہیں، یہ حضرات کہتے ہیں کہ علیٰ شرعیہ احکام کے لئے علامات
ہوتی ہیں جیسے بادل بارش کی علامت ہے، تو جیسے یہ ہو سکتا ہے کہ بادل ہو اور بارش نہ ہو، ایسے ہی یہ ہو سکتا ہے کہ کسی
جگہ علت موجود ہو مگر کسی مانع کی وجہ سے حکم نہ پایا جائے — عام احناف تخصیص کے جواز کے قائل نہیں ہیں، ان کا کہنا
ہے کہ حکم کا تخلّف بغیر مانع کے تو ظاہر البطلان ہے، مانع کی وجہ سے بھی حکم کا علت سے تخلّف باطل ہے، کیونکہ علیٰ

شرعیہ احکام شرع کی دلیلیں اور علامات ہوتی ہیں، لہذا جہاں بھی علت ہوگی وہ حکم کو ثابت کرے گی اور حکم کی دلیل ہوگی، اگر حکم کا علت سے تخلف ہو تو منقضی ہوگا یعنی علت چاہے گی کہ حکم ثابت ہو اور تخلف چاہے گا کہ حکم ثابت نہ ہو حالانکہ ایک ساتھ دونوں باتیں ناممکن ہیں، اس کا نام ہے مناقضہ، معلوم ہوا کہ مانع کی وجہ سے بھی تخلف باطل ہے۔ معترض کہتا ہے کہ آپ استحسان (قیاس خفی) کی وجہ سے قیاس جلی کو چھوڑ دیتے ہیں، تو یہ تخصیص علت ہی ہوا، کیونکہ قیاس جلی موجود ہے اور آپ نے اس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا، تو گویا قیاس جلی میں جو علت ہے اس کو ایک مانع (استحسان کے مقابل میں آنے) کی وجہ سے چھوڑ دیا، اسی کا نام تخصیص علت ہے، مصنف رحمۃ اللہ علیہ اسی کا جواب دے رہے ہیں کہ استحسان تخصیص علت کے قبیل سے نہیں ہے، یعنی ایسا نہیں ہے کہ استحسان کی وجہ سے قیاس جلی میں تخصیص ہوئی کیونکہ قیاس میں جو وصف علت ہے، جب اس کے مقابل میں نص، اجماع یا ضرورۃ آجائے گی تو قیاس کی علت وہ باقی ہی نہیں رہے گی، کیونکہ قیاس کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ وہ نص کے مقابلہ میں نہ ہو، جب اس کے مقابل میں نص ہوگی تو قیاس صحیح نہ ہوگا، تو اس کی علت باقی نہ رہے گی۔ اجماع، اور نص، اور ضرورۃ تینوں ایک درجہ میں ہیں، کیونکہ ضرورۃ اجماع کے درجہ میں ہے اور اجماع کتاب و سنت کے مثل ہے، لہذا جیسے نص کے مقابلہ میں قیاس صحیح نہیں ہے، ایسے ہی اجماع اور ضرورۃ کے مقابلہ میں بھی قیاس صحیح نہیں ہوا، تو اس کی علت بھی نہ رہی لہذا تخصیص علت والا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

معترض کہتا ہے کہ ان تین چیزوں میں تو آپ کی بات سمجھ میں آگئی کہ نص اجماع اور ضرورۃ کے مقابلہ میں قیاس باقی نہیں رہتا۔ لیکن اگر قیاس جلی کے مقابل میں استحسان آجائے تو یہاں تو آپ کو تخصیص علت کا قائل ہونا پڑے گا، کیونکہ یہاں تو دو قیاسوں میں ٹکراؤ ہے، مصنف اسی بات کو اگلی عبارت میں واضح کر رہے ہیں۔

وکذا اذا عارضه :- اسی طرح جب استحسان قیاس جلی کے معارض ہوگا تو قیاس جلی کا عدم ثابت ہوگا یعنی قیاس جلی باقی ہی نہیں رہے گا کیونکہ استحسان (قیاس خفی) قوی التاثر ہے تو اس کو ترجیح ہوگی، اور اس کے مقابلہ میں قیاس جلی باقی ہی نہ رہے گا، نہ اس کی علت باقی رہے گی، تو عدم حکم عدم علت سے ہوا، یہ نہ کہہنگے کہ علت تو باقی ہے مگر مانع کی وجہ سے حکم نہ پایا گیا، خلاصہ یہ ہوا کہ استحسان کسی بھی اعتبار سے تخصیص علت کے قبیل سے نہیں ہے۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ جو بات ہم نے استحسان و قیاس میں کہی کہ عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہوا، تمام علل مؤثرہ میں ہم یہی بات کہتے ہیں کہ جہاں بھی حکم کا تخلف ہوگا عدم علت کی وجہ سے ہوگا۔

وبیان ذلک :- مذکورہ اختلاف پر تفریع پیش کر رہے ہیں کہ اگر کسی روزہ دار کے حلق میں زبردستی پانی ڈال دیا گیا تو اس کا روزہ ٹوٹ گیا، کیونکہ روزہ کا رکن (امساک) فوت گیا، اس پر اعتراض ہوگا ناسی کا کہ بھول کر اگر

کسی نے کھاپی لیا تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا ہے، حالانکہ علت پائی گئی روزہ کا رکن یعنی امساک فوت ہو گیا تو روزہ ٹوٹنا چاہیے۔ تو فریق اول جو تخصیصِ علت کا قائل ہے وہ تو کہتا ہے کہ یہاں علت تو پائی گئی (یعنی فواتِ امساک) مگر حکم (فسادِ صوم) ایک مانع کی وجہ سے نہیں پایا گیا، مانع وہ حدیث ہے جس میں فرمایا **انما اطعمه الله وسقاه**، اس کو اللہ نے کھلایا پلایا ہے، — ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ ناسی کے روزہ کا عدمِ فساد عدمِ علت کی وجہ سے ہے، ہمارے نزدیک علت یعنی فواتِ امساک ہوا ہی نہیں، کیونکہ ناسی کا فعل اللہ کی طرف منسوب ہے یعنی اللہ نے اس کو کھلایا پلایا، تو گویا اس نے کھایا پیا ہی نہیں، لہذا اس سے جنایت کے معنی ساقط ہو جائیں گے اور اس سے جو کھانے پینے کا فعل ہوا ہے وہ معاف ہو جائے گا، تو روزہ کا رکن باقی ہے، اس لئے روزہ باقی ہے، ایسا نہیں ہے کہ روزہ کا رکن تو فوت ہو گیا مگر مانع کی وجہ سے روزہ نہیں ٹوٹا — الغرض فریق اول نے جس چیز کو (حدیثِ رسول **انما اطعمه الله وسقاه**) تخصیصِ علت کی دلیل قرار دیا، اسی چیز کو ہم نے عدمِ علت کی دلیل قرار دیا جس کی وضاحت تشریح میں ہو گئی۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ یہ یعنی تخصیصِ علت کی دلیل کو عدمِ علت کی دلیل قرار دینا، اس فصل کی بنیاد ہے، اس کو یاد کرلو، مضبوط کرلو، اس میں بہت سافقہ ہے اس باب کے بہت سارے مسائل اس اصل پر متفرع ہیں اور اس میں بہت سارے اعتراضات سے چھٹکارا ہے۔

تنبیہ:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب میں علل کا بیان کیا ہے اس سے مراد علل مستنبطہ ہیں، علل منصوصہ مراد نہیں ہیں، یعنی وہ علتیں مراد ہیں جوادلہ اربعہ سے مستنبط ہیں، وہ نہیں جن پر نص وارد ہوتی ہیں، کیونکہ اکثر فقہاء علل منصوصہ میں تخصیص کے قائل ہیں، جیسے زنا حد کی علت منصوصہ ہے، سرقہ قطع ید کی علت منصوصہ ہے، علل منصوصہ میں بعض صورتوں میں علت کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے حکم نہیں پایا جاتا جیسے زنا یا سرقہ پایا گیا کسی شبہ کی وجہ سے ثبوت نہ ہو سکا تو باوجود علت کے حکم متحقق نہ ہوگا، غرض علل منصوصہ میں کسی مانع کے سبب حکم کا علت سے مخلف جائز ہے۔ (فیض سبحانی)

وَأَمَّا حُكْمُهُ فَتَعْدِيَةٌ حُكْمِ النَّصِّ إِلَى مَا لَا نَصَّ فِيهِ لِيَتَبَيَّنَ فِيهِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ عَلَى
إِحْتِمَالِ الْخَطَا فَالتَّعْدِيَةُ حُكْمٌ لَزِمٌ لِلتَّغْلِيلِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ هُوَ صَحِيحٌ
بِدُونِ التَّعْدِيَةِ حَتَّى جَوَزَ التَّغْلِيلَ بِالتَّمَنِّيَةِ وَاحْتَجَّ بِأَنَّ هَذَا لَمَّا كَانَ مِنْ جَنْسِ
الْحُجَجِ وَجَبَ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهِ الْإِجَابُ كَسَائِرِ الْحُجَجِ الْآتِيَةِ أَنَّ دَلَالَتهُ كَوْنُ
الْوُصْفِ عَلَةً لَا يَفْتَضِي تَعْدِيَتَهُ بَلْ يُعْرِفُ ذَلِكَ بِمَعْنَى فِي الْوُصْفِ وَوَجْهُهُ

قَوْلِنَا أَنَّ دَلِيلَ الشَّرْعِ لَا بُدَّ أَنْ يُوجِبَ عِلْمًا أَوْ عَمَلًا وَهَذَا لَا يُوجِبُ عِلْمًا
بِلاِخْلَافٍ وَلَا يُوجِبُ عَمَلًا فِي الْمُنْصُوصِ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ ثَابِتٌ بِالنَّصِّ وَالنَّصُّ
فَوْقَ التَّعْلِيلِ فَلَا يَصِحُّ قَطْعُهُ عَنْهُ فَلَمْ يَبْقَ لِلتَّعْلِيلِ حُكْمٌ سِوَى التَّعْدِيَةِ فَإِنْ قِيلَ
التَّعْلِيلُ بِمَا لَا يَتَعَدَّى يُفِيدُ اخْتِصَاصَ حُكْمِ النَّصِّ بِهِ قُلْنَا هَذَا يَحْصُلُ بِتَرْكِ
التَّعْلِيلِ عَلَى أَنَّ التَّعْلِيلَ بِمَا لَا يَتَعَدَّى لَا يَمْنَعُ التَّعْلِيلَ بِمَا يَتَعَدَّى فَتَبْطُلُ هَذِهِ
الْفَائِدَةُ

ترجمہ:- اور بہر حال قیاس کا حکم پس نص کے حکم کو متعدی کرنا ہے اس فرع کی طرف جس میں نص نہ ہو، تاکہ اس میں احتمالِ خطا کے ساتھ غالب رائے سے حکم ثابت ہو جائے، پس ہمارے نزدیک تعدیہ تعلیل کے لئے ایک لازمی حکم ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک تعلیل صحیح ہے بغیر تعدیہ کے، یہاں تک کہ انہوں نے ثمنیت کے ساتھ تعلیل کو جائز قرار دیا ہے، اور اس بات سے استدلال کیا ہے کہ یہ تعلیل جب دلائل شرعیہ کی جنس سے ہے تو واجب ہے کہ اس تعلیل کے ساتھ حکم کا اثبات متعلق ہو، جیسا کہ تمام دلائل شرعیہ، کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ وصف کے علت ہونے کی دلیل اس کے متعدی ہونے کا تقاضا نہیں کرتی ہے، بلکہ تعدیہ وصف میں ایک معنی کی وجہ سے پہچانا جائے گا، اور ہمارے قول کی دلیل یہ ہے کہ دلیل شرعی کے لئے ضروری ہے کہ وہ علم یا عمل کو واجب کرے، اور یہ تعلیل علم یقینی کو واجب نہیں کرتی بغیر اختلاف کے، اور نہ یہ منصوص علیہ میں عمل کو واجب کرتی ہے، اس لئے کہ وہ (وجوبِ عمل) نص سے ثابت ہے، اور نص تعلیل سے بڑھ کر ہے تو وجوبِ حکم کو نص سے منقطع کرنا صحیح نہ ہوگا، پس تعلیل کے لئے تعدیہ کے علاوہ کوئی حکم باقی نہیں رہا، پس اگر اعتراض کیا جائے کہ تعلیل ایسی علت کے ساتھ جو متعدی نہیں ہے نص کے ساتھ حکم نص کو خاص کرنے کا فائدہ دیتی ہے، تو ہم جواب دیں گے کہ یہ اختصاص ترکِ تعلیل سے حاصل ہو جاتا ہے، علاوہ اس بات کے تعلیل ایسی علت کے ساتھ جو متعدی نہیں ہے، نہیں روکتی ہے تعلیل کو ایسی علت کے ساتھ جو متعدی ہے، پس یہ فائدہ باطل ہو جائے گا۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ قیاس کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ قیاس کا حکم تعدیہ ہے یعنی اس کا حکم ایسی فرع کی طرف متعدی کرنا جس میں نص یا اجماع وغیرہ ایسی کوئی دلیل نہ ہو جو قیاس سے بڑھ کر ہو، کیونکہ قیاس کی شرطوں میں ہے کہ اس کے مقابل میں کوئی قوی دلیل نہ ہو، پھر اصل سے فرع کی طرف جو حکم متعدی ہوگا وہ غالب رائے سے ہوگا، غالب رائے اس لئے کہا کہ قیاس ادلہ ظنیہ میں سے ہے قطعہ میں سے نہیں ہے، اگرچہ قیاس پر عمل قطعی و یقینی طور پر واجب

ہے، پھر اس میں خطا کا احتمال بھی رہے گا، کیونکہ مجتہد کبھی حق کو پالیتا ہے اور کبھی چوک جاتا ہے۔ بہر حال احناف کے نزدیک تعلیل و قیاس کے لئے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے، یعنی اگر تعلیل (قیاس) میں تعدیہ ہے تو قیاس صحیح ہے، ورنہ صحیح نہیں ہے، باطل ہے، احناف کے نزدیک تعلیل اور قیاس دونوں مترادف ہیں، — امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ تعلیل بغیر تعدیہ کے بھی درست ہے، شوافع کے نزدیک تعلیل و قیاس میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، تعلیل عام ہے، قیاس خاص ہے، تعلیل اس کو کہتے ہیں کہ اس میں اصل کا حکم فرع کی طرف متعدی ہو، اور قیاس کے لئے تعدیہ ضروری نہیں ہے، اور اس میں جو علت ہوگی اس کو قاصرہ کہتے ہیں، تو قیاس علتِ قاصرہ سے بھی درست ہے، تو گو یا تعلیل عام ہے، قیاس اس کی ایک قسم ہے۔

حتیٰ جوز التعلیل :- احناف کے نزدیک تعلیل و قیاس کے لئے تعدیہ لازم ہے، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تعلیل بغیر تعدیہ کے بھی صحیح ہے، اسی لئے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے نقدین میں ثمنیت کو علتِ ربو قرار دیا، یہ علتِ قاصرہ ہے، ثمنیت صرف نقدین (سونے چاندی) کے ساتھ خاص ہے، اس کا تعدیہ نہیں ہے، — اور احناف نے قدر و جنس کو علت قرار دیا، جو متعدی ہوتی ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح دوسری شرعی حجتوں سے احکام کا اثبات ہوتا ہے، چاہے وہ عام ہوں یا خاص ہوں، اور ان میں تعدیہ شرط نہیں ہے، اسی طرح تعلیل میں بھی تعدیہ شرط نہیں ہے، بلکہ بغیر تعدیہ کے بھی تعلیل سے حکم ثابت ہو جائے گا، کیونکہ وصف کے علت بننے کا مدار موافقت اور عدالت پر ہے، پس جب موافقت اور عدالت یعنی نفس تاثیر موجود ہے تو چاہے اس میں تعدیہ نہ ہو، اس کا علت بننا صحیح ہے، جب یہ حکم کی علت بن جائے گا، تو اس کی تاثیر اس میں ظاہر ہوگی جس میں اس وصف کو علت بنایا گیا ہے، چاہے اور جگہوں پر اس کا ظہور نہ ہو، پس وصف کا علت ہونا اس کے تعدیہ کا تقاضا نہیں کرتا، کیونکہ تعدیہ تو امر آخر ہے جس کا مدار وصف کے علت بننے کے بعد اس کے عموم پر ہے، وصف میں عموم ہے تو تعدیہ ہوگا ورنہ نہیں۔

ووجه قولنا :- احناف کی دلیل یہ ہے تعلیل دلیل شرعی ہے، اور دلیل شرعی کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے علم یقینی اور عمل واجب ہو، دونوں میں سے کوئی ایک فائدہ ہونا چاہیے، یہاں ہم نے دیکھا تعلیل سے علم یقینی واجب نہیں ہوتا ہے، کیونکہ تعلیل دلیل ظنی ہے جو مفید ظن ہے، اور تعلیل سے عمل بھی واجب نہیں ہوتا ہے، کیونکہ منصوص علیہ میں وجوب عمل نص سے ہوتا ہے، کیونکہ نص تعلیل سے بڑھ کر ہے تو وجوب کو نص سے ہٹا کر تعلیل کی طرف منسوب نہیں کر سکتے، — جب دونوں فائدے تعلیل سے نہیں ہوئے، تو اب سوائے تعدیہ کے کوئی فائدہ باقی نہ رہا، ورنہ تعلیل کا عبث ہونا لازم آئے گا، اس لئے احناف نے تعدیہ کو لازم کر دیا کہ کم از کم تعلیل میں تعدیہ کا فائدہ تو ہو یعنی اس سے

فرع کی طرف حکم کو متعدی کرنا، تاکہ تعلیل کا باطل ہونا لازم نہ آئے، اس لئے تعدیہ کو لازم قرار دیا۔

فان قيل التعلیل :- معترض کہتا ہے کہ تعلیل میں اگر تعدیہ نہ بھی ہو، بلکہ تعلیل علت قاصرہ سے یعنی علت غیر متعدیہ سے ہو، تو تعلیل سے یہ فائدہ تو ضرور حاصل ہو جائے گا کہ نص کا حکم اسی نص کے ساتھ خاص ہے، تو نص کے حکم کا نص کے ساتھ خاص ہونا یہ تعلیل سے معلوم ہوا، تو اتنا فائدہ کافی ہے، خواہ مخواہ تعدیہ کے چکر میں پڑ کر کیوں وقت ضائع کرتے ہیں؟

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ایک جواب تو یہ دیا کہ اختصاص کا جو فائدہ آپ بتا رہے ہیں وہ تو بغیر تعلیل کے بھی حاصل ہے، اس لئے کہ نص خود اپنے صیغہ کی وجہ سے اس پر دلالت کرتی ہے کہ حکم صرف منصوص علیہ میں ثابت ہے، اس کے علاوہ میں ثابت نہیں ہے اور تعلیل سے اس میں عموم کا فائدہ ہوتا ہے، جس سے حکم دوسری طرف متعدی ہوتا ہے، اگر اس تعدیہ کو نہ مانو گے تو تعلیل بیکار ہو جائے گی، کیونکہ اختصاص تو پہلے سے ہی موجود ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اصل میں ایسے دو وصفوں کا جمع ہونا جائز ہے جو متعدی ہوں، ایک کا تعدیہ قوی اور دوسرے کا ہلکا ہو، اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ اصل میں ایسے دو وصف جمع ہوں، جن میں ایک متعدی اور دوسرا غیر متعدی ہو، جب بات یوں ہے تو علت غیر متعدیہ کے ساتھ تعلیل مجتہد کو علت متعدیہ کے ساتھ تعلیل سے نہیں روکے گی یعنی مجتہد جیسے علت غیر متعدیہ کے ساتھ تعلیل پیش کر سکتا ہے، (جس میں اختصاص ہو سکتا ہے) ایسے ہی علت متعدیہ کے ساتھ بھی تعلیل پیش کر سکتا ہے، جب علت متعدیہ کے ساتھ وہ تعلیل کرے گا تو یہ حکم اور جگہ متعدی ہوگا، تو حکم کا اصل کے ساتھ خاص رہنے کا فائدہ کہاں رہے گا، باطل ہو جائے گا، پس آخر میں اسی بات پر آنا پڑے گا کہ تعلیل میں تعدیہ کے علاوہ کوئی فائدہ نہیں ہے، لہذا تعلیل کے لئے تعدیہ لازم ہے۔

وَأَمَّا دَفْعُهُ فَنَقُولُ الْعِلْلُ نُوْعَانِ طَرْدِيَّةٌ وَمُؤَثِّرَةٌ وَعَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْقِسْمَيْنِ ضَرْوُبٌ مِنَ الدَّفْعِ أَمَّا وَجْهُ دَفْعِ الْعِلْلِ الطَّرْدِيَّةِ فَارْبَعَةُ الْقَوْلُ بِمُوجِبِ الْعِلَّةِ ثُمَّ الْمُمَانَعَةُ ثُمَّ بَيَانُ فَسَادِ الْوَضْعِ ثُمَّ الْمُنَاقَضَةُ أَمَّا الْقَوْلُ بِمُوجِبِ الْعِلَّةِ فَالْتَرَامُ مَا يُلْزِمُهُ الْمُعْلَلُ بِتَغْلِيلِهِ وَذَلِكَ مِثْلُ قَوْلِهِمْ فِي صَوْمِ رَمَضَانَ أَنَّهُ صَوْمٌ فَرَضَ فَلَا يَتَأَدَّى إِلَّا بِتَغْيِينِ النَّبِيِّ فَيَقَالُ لَهُمْ عِنْدَنَا لَا يَصِحُّ إِلَّا بِتَغْيِينِ النَّبِيِّ وَأَنَّمَا نَجْوزُهُ بِإِطْلَاقِ النَّبِيِّ عَلَى أَنَّهُ تَغْيِينٌ

ترجمہ :- اور بہر حال دفع قیاس تو ہم کہتے ہیں کہ علتوں کی دو قسمیں ہیں، طردیہ، مؤثرہ، اور ان دونوں قسموں میں

سے ہر ایک پر چند طرح کے اعتراضات ہیں، اور بہر حال عَلَلْ طَرْدِیہ کو دفع کرنے کے طریقے چار ہیں، قول بموجب العلة پھر ممانعت، پھر فساد وضع کا بیان، پھر مناقضہ۔

بہر حال قول بموجب العلة تو وہ اس حکم کا التزام ہے جس کو مُعَلَّل اپنی تعلیل سے لازم کرتا ہے، اور یہ شوافع کے قول کے مثل ہے رمضان کے روزہ میں، کہ یہ (صوم رمضان) فرض روزہ ہے پس ادا نہیں ہوگا مگر نیت کی تعیین سے، تو شوافع سے کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک (بھی) بغیر تعیین نیت کے روزہ صحیح نہیں ہوگا، اور ہم اس کو اطلاق نیت کے ساتھ جائز قرار دیتے ہیں اس بنا پر کہ اطلاق نیت (بھی) تعیین ہے۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ دفع قیاس کو بیان فرما رہے ہیں، یعنی یہ بیان فرما رہے ہیں کہ مخالف کے قیاس کو کیسے دفع کیا جاسکتا ہے چنانچہ فرمایا کہ علت کی دو قسمیں ہیں (۱) طردیہ (۲) مؤثرہ، علت طردیہ اس کو کہتے ہیں کہ حکم اس علت کے وجود اور عدم کے ساتھ دائر ہو، اور بعض کے نزدیک صرف وجود کے ساتھ دائر ہو یعنی علت ہو تو حکم ہو اور نہ ہو تو حکم بھی نہ ہو، اور بعض کے نزدیک علت ہو تو حکم کا وجود ہو اور علت نہ ہو تو وہ حکم کے وجود و عدم کا کوئی فیصلہ نہیں کرتے، علت طردیہ میں تاثیر کو نہیں دیکھا جاتا، شوافع اس سے استدلال کرتے ہیں، اور ہمارے نزدیک اس سے استدلال صحیح نہیں ہے، — ہمارے نزدیک علت مؤثرہ سے استدلال ہوتا ہے، یعنی ایسی علت جس کی تاثیر نص یا اجماع سے دوسری جگہ ظاہر ہو چکی ہو، جس کی تفصیل اور اقسام اربعہ ہم ماقبل میں ذکر کر چکے۔

بہر حال امام شافعی علت طردیہ سے استدلال کرتے ہیں، اور ہم علت مؤثرہ سے استدلال کرتے ہیں، تو اس باب میں وہ ہم پر کچھ اعتراضات کرتے ہیں، اور ہم جواب دیتے ہیں، اور ہم علت طردیہ پر کچھ ایسے اعتراض کرتے ہیں جن سے شوافع علت مؤثرہ کے ماننے پر مجبور ہوں، — ہم شوافع پر جو اعتراضات کرتے ہیں جن سے علت طردیہ کا دفع ہوتا ہے اس کی چار قسمیں ہیں، (۱) قول بموجب العلة (۲) ممانعت (۳) فساد وضع (۴) مناقضہ۔

قول بموجب العلة یہ ہے کہ فریق مخالف نے جو علت بیان کی ہے، اس کو تسلیم کر کے ہم ایسا نکتہ چھوڑیں کہ علت تو وہی رہے اور حکم مختلف ہو جائے، بالفاظ دیگر مُعَلَّل اپنی علت سے جو الزام دے رہا ہے اس کو قبول کر کے حکم کو اس کے خلاف ثابت کیا جائے — جیسے شوافع کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ بغیر تعیین نیت کے صحیح نہیں ہوتا ہے، یہ استدلال شوافع نے علت طردیہ سے کیا ہے، اس طرح کہ رمضان کا روزہ فرض ہے اور جہاں فرضیت ہوگی وہاں تعیین نیت ضروری ہے جیسے فرض نماز، قضا اور کفارہ کا روزہ، ان میں تعیین نیت ضروری ہے۔

اور ہمارے نزدیک رمضان کے روزہ کے لئے مطلق نیت کافی ہے — تو ہم نے شوافع کی علت کو تسلیم کر لیا کہ ہمارے نزدیک بھی فرض بغیر تعیین نیت کے صحیح نہیں ہے، لیکن ہم مطلق نیت سے جواز کے قائل اس لئے ہیں کہ تعیین

دو طرح کی ہیں، ایک یہ کہ بندہ خود تعیین کرے جیسے نذر کا روزہ اور دوم یہ کہ شریعت تعیین کرے، رمضان کے روزے میں شریعت کی تعیین موجود ہے، لہذا مطلق نیت سے بھی رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا۔۔۔ تو یہاں ہم نے فریق مخالف کی علت کو تسلیم کر کے حکم اس کے خلاف ثابت کیا، مطلق نیت سے روزہ کا ادا ہونا ثابت کر دیا، تو ہم نے شوافع کے اس استدلال کو دفع کر دیا، اس کا نام ہے قول بموجب العلة۔

وَأَمَّا الْمُمَانَعَةُ فَهِيَ اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ مُمَانَعَةٌ فِي نَفْسِ الْوَصْفِ وَفِي صَلَاحِهِ
لِلْحُكْمِ وَفِي نَفْسِ الْحُكْمِ وَفِي نَسْبَتِهِ اِلَى الْوَصْفِ۔

ترجمہ:- اور ہر حال ممانعت پس وہ چار قسم پر ہے، نفس وصف کا انکار کر دینا، وصف کا حکم کے لئے صالح ہونے سے انکار کر دینا، نفس حکم کا انکار کر دینا، وصف کی طرف حکم کے منسوب ہونے کا انکار کرنا۔

تشریح:- علت طردیہ کو دفع کرنے کا دوسرا طریقہ ممانعت ہے، ممانعت اس کو کہتے ہیں کہ معترض معلل کی دلیل کے تمام مقدمات کو یا بعض متعین اجزا کو قبول کرنے سے انکار کر دے۔

ممانعت کی چار قسمیں ہیں، (۱) نفس وصف کا انکار کرنا (۲) وصف کا صالح للحکم ہونے کا انکار کرنا (۳) نفس حکم کا انکار کرنا (۴) حکم کے وصف کی طرف منسوب ہونے کا انکار کرنا۔

پہلی قسم: ممانعت فی نفس الوصف یہ ہے کہ معلل نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے، معترض اس وصف کو علت ماننے سے انکار کر دے۔۔۔ جیسے امام شافعی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ اگر جماع سے توڑا ہے تو کفارہ واجب ہے اور اگر کھانے پینے سے توڑا ہے تو کفارہ واجب نہیں ہے، تو کفارہ کا سبب انہوں نے جماع کو قرار دیا۔ اس پر ہم احناف کہتے ہیں کہ جماع کو کفارہ کی علت ہم تسلیم ہی نہیں کرتے، بلکہ عداً افطار (روزہ توڑنا) کفارہ کی علت ہے، اور عداً افطار کھانے پینے سے بھی ہوتا ہے، لہذا کھانے پینے سے بھی کفارہ واجب ہوگا، جماع اگر علت ہوتا تو بھول کر جماع سے بھی کفارہ واجب ہوتا حالانکہ بھول کر جماع سے کفارہ واجب نہیں ہے۔ غرض معلل نے جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا معترض نے اس علت کو توڑ دیا۔

دوسری قسم: یہ ہے کہ معترض معلل کے وصف کو تو تسلیم کرے لیکن یہ تسلیم نہ کرے کہ اس وصف میں حکم کو ثابت کرنے کی صلاحیت ہے،۔۔۔ جیسے امام شافعی رحمہ اللہ نے باکرہ پر ولایت کو ثابت کرنے کی علت بکارت کو قرار دیا، اور دلیل یہ دی کہ باکرہ مردوں کے ساتھ زندگی گزارنے کا تجربہ نہ رکھنے کی وجہ سے نکاح کے مصالح سے ناواقف ہے، اس لئے باکرہ پر ولایت ثابت ہوگی۔ اس پر ہم کہتے ہیں کہ وصف بکارت تو تسلیم ہے، لیکن اس میں حکم کی علت

بننے کی صلاحیت نہیں ہے، کیونکہ بکارت کی تاثیر کسی اور جگہ ظاہر نہیں ہوئی ہے، بلکہ جو وصف ولایت کی صلاحیت رکھتا ہے وہ صغر ہے، کیونکہ وصف صغر کا اثر دوسری جگہ یعنی ولایت مال میں ظاہر ہو چکا ہے، لہذا وصف صغر حکم کی علت ہوگا، غرض معترض نے معلل کے وصف کو صالح للحکم تسلیم نہیں کیا۔

تیسری قسم: یہ ہے کہ معترض وصف کو بھی تسلیم کرے، اور اس میں حکم کی صلاحیت کو بھی تسلیم کرے البتہ حکم کا انکار کر دے، اور کہے کہ حکم یہ نہیں جو آپ نے ثابت کیا، بلکہ دوسرا ہے۔ جیسے امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ وضو میں چہرہ اور ہاتھ کو تین مرتبہ دھونا مسنون ہے، کیونکہ چہرہ کا دھونا رکن ہے، اور یہ رکنیت کی علت سر کے مسح میں بھی پائی جاتی ہے، لہذا سر کے مسح میں بھی تثلیث مسنون ہے، تو یہاں علت رکنیت اور حکم تثلیث ہے، ہم احناف نے کہا کہ ہم حکم یعنی تثلیث مسنون ہونے کو تسلیم ہی نہیں کرتے، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ فرض ادا ہونے کے بعد محل فرض میں کچھ زیادتی کر کے فرض کو کامل و مکمل کرنا مسنون ہے، اور چونکہ وضو میں پورا چہرہ دھونا فرض ہے، تو اس میں اکمال کی سنت حاصل کرنے کے لئے تثلیث کا حکم دیا اور سر کے مسح میں پورے سر کا مسح فرض نہیں ہے اس لئے اس میں اکمال پورے سر کے مسح سے ہو جائے گا، اس لئے مسح ایک مرتبہ مسنون ہے۔

چوتھی قسم: یہ ہے کہ معترض حکم کے اس وصف کی طرف منسوب ہونے کو تسلیم نہ کرے، یعنی معترض یوں کہے کہ حکم اس وصف کی طرف منسوب نہیں ہے، بلکہ دوسرے وصف کی طرف منسوب ہے، لہذا اوپر والے مسئلہ میں ہم کہتے ہیں کہ آپ نے حکم یعنی تثلیث کو وصف رکنیت کی طرف منسوب کیا ہے یعنی رکنیت کو تثلیث کی علت بتایا، تو پھر نماز میں قیام، رکوع، قرأت سجدہ سب رکن ہیں، تو ان میں بھی تثلیث ہونی چاہیے حالانکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے، نیز مضمرہ اور اشتقاق میں بھی باوجود رکن نہ ہونے کے تثلیث مسنون ہے، معلوم ہوا کہ تثلیث کے مسنون ہونے کی علت رکنیت نہیں ہے۔

وَأَمَّا فَسَادُ الْوُضْعِ فَمِثْلُ تَغْلِيلِهِمْ لَا يُجَابُ الْفُرْقَةُ بِإِسْلَامٍ أَحَدِ الزَّوْجَيْنِ وَلَا
بُقَاءِ النِّكَاحِ مَعَ إِزْدَادِ أَحَدِهِمَا فَإِنَّهُ فَاسِدٌ فِي الْوُضْعِ لِأَنَّ الْإِسْلَامَ لَا يَصْلُحُ
قَاطِعًا لِلْحُقُوقِ وَالزِّدَّةَ لَا تَصْلُحُ عَفْوًا وَأَمَّا الْمُنَاقَضَةُ فَمِثْلُ قَوْلِهِمْ فِي الْوُضُوءِ
وَالْتَّيْمُ أَنَّهُمَا طَهَارَتَانِ فَكَيْفَ افْتَرَقَا فِي النَّيَّةِ قُلْنَا هَذَا يَنْتَقِضُ بِغَسْلِ الثُّوبِ
وَالْبَدَنِ عَنِ النَّجَاسَةِ فَيَضْطَرُّ إِلَى بَيَانِ وَجْهِ الْمَسْئَلَةِ وَهُوَ أَنَّ الْوُضُوءَ يَطْهَرُ
حُكْمِي لَأَنَّهُ لَا يَغْفُلُ فِي الْمَحَلِّ نَجَاسَةً فَكَانَ كَالْتَّيْمِ فِي شَرْطِ النَّيَّةِ لِيَتَحَقَّقَ

التَّعَبُّدُ فَهَذِهِ الْوُجُوهُ تُلْجِئُ اصْحَابَ الطَّرْدِ اِلَى الْقَوْلِ بِالتَّائِيْرِ-

ترجمہ:- اور بہر حال فسادِ وضع پس جیسے شوافع کا علت بنانا احداثِ زوجین کے اسلام کو فرقت ثابت کرنے کے لئے، اور زوجین میں سے ایک کے ارتداد کو نکاح باقی رکھنے کی (علت بنانا) پس یہ تعلیل فاسد ہے وضع کے اعتبار سے، اس لئے کہ اسلام حقوق کے لئے قاطع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، اور ردتِ عفو کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے۔

اور بہر حال مناقضہ پس جیسے شوافع کا قول وضو اور تیمم کے بارے میں کہ یہ دونوں طہارت ہیں، تو یہ دونوں نیت میں کیسے جدا ہو جائیں گے، تو ہم کہیں گے کہ یہ تعلیل کپڑے اور بدن سے نجاستِ حقیقیہ کو دھونے میں ٹوٹ جاتی ہے، تو مُعَلِّل مجبور ہوگا مسئلہ کی وجہ بیان کرنے کی طرف، اور وہ وجہ یہ ہے کہ وضو طہارتِ حکمی ہے، اس لئے کہ محلِ غسل میں کوئی نجاست سمجھ میں نہیں آتی ہے، تو وضو نیت کے شرط ہونے میں تیمم کی طرح ہوگا، تا کہ تعبد متحقق ہو جائے، پس یہ چاروں قسمیں اصحابِ طرد (شوافع) کو تاثیر کے قائل ہونے پر مجبور کریں گی۔

تشریح:- علتِ طرد یہ کو دفع کرنے کا تیسرا طریقہ فسادِ وضع ہے، فسادِ وضع کا مطلب یہ ہے کہ علت کی بنیاد ہی فاسد ہو، مُعَلِّل نے ایسے وصف کو حکم کی علت بنایا ہے جس وصف کا حکم سے کوئی جوڑ نہیں، بلکہ یہ وصف اس حکم کی ضد کو چاہتا ہے، جیسے شوافع کہتے ہیں کہ دو میاں بیوی میں سے ایک اسلام قبول کر لے تو ایک کے اسلام لاتے ہی دونوں میں تفریق واقع ہو جائے گی، اگر عورت غیر مدخول بہا ہے اور اگر عورت مدخول بہا ہے تو تین حیض گزرنے پر تفریق ہو جائے گی، تفریق واقع کرنے کے لئے دوسرے پر اسلام پیش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، — لیکن ہم احناف کہتے ہیں کہ یہ تعلیل اپنی وضع اور بنیاد ہی میں فاسد ہے، کیونکہ اسلام تو حقوق کی حفاظت کے لئے آیا ہے، یہ تفریق کی علت کیسے بن سکتا ہے؟ ہاں تفریق جو ہوگی وہ دوسرے کے اباؤ اور انکار عن الاسلام سے ہوگی، کیونکہ ایک جب مسلمان ہو گیا تو دوسرے پر اب اسلام پیش کیا جائے گا، دوسرا بھی اسلام لے آئے تو نکاح علی حالہ باقی رہے گا، اور نہ قبول کرے تو اس کا انکار تفریق کا سبب بن جائے گا، تو اباؤ اور انکار عن الاسلام کو تفریق کی علت بنانا بالکل معقول ہے۔

اسی طرح اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک نعوذ باللہ مرتد ہو جائے اور عورت غیر مدخول بہا ہے، تو بالاتفاق فوراً فرقت واقع ہو جائے گی، اور اگر مدخول بہا ہے تو احناف کے نزدیک اس صورت میں بھی فوراً فرقت واقع ہو جائے گی — مگر امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عدت کے بعد فرقت واقع ہوگی، تو انہوں نے عدت تک نکاح کو باقی رکھا، گویا ردّت کو عفو کے قابل سمجھا اور ردّت کو بقائے نکاح کی علت قرار دیا، تو یہ بنیادی غلطی ہوئی کیونکہ ردّت منافی نکاح

ہے، کیونکہ یہ منافی عصمت ہے، ردت کی وجہ سے جان و مال کی عصمت ختم ہو جاتی ہے، اور نکاح کا مدار عصمت پر ہے۔ فسادِ وضع کا اعتراض مُعَلِّل پر سب سے بھاری ہے، کیونکہ اس اعتراض کے بعد مُعَلِّل کو جواب دینے کی کوئی گنجائش ہی نہیں رہتی، برخلاف مناقضہ وغیرہ کے کہ اس میں مُعَلِّل مختلف توجیہات سے بچاؤ کا راستہ ڈھونڈ لیتا ہے۔

فسادِ وضع کی مثال ایسی ہے، جیسے شہادت میں گواہ نے دعویٰ کے خلاف کوئی بات کہہ کر معاملہ خراب کر دیا، تو اس کے بعد گواہ کے عادل یا صالح ہونے نہ ہونے کی تحقیق کا کوئی سوال ہی نہیں رہتا، بلکہ دعویٰ خود بخود ساقط ہو جاتا ہے۔

واما المناقضة:- علتِ طردیہ کے دفع کی چوتھی قسم مناقضہ ہے، مناقضہ اس کو کہتے ہیں کہ مُعَلِّل نے جس وصف کو علت بنایا ہے بعض جگہوں میں حکم کا علت سے تخلف ہو یعنی علت تو ہو مگر حکم نہ پایا جائے، یہ تخلف چاہے مانع کی وجہ سے ہو یا بغیر مانع کے، -- جو حضرات تخصیصِ علت کے جواز کے قائل ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اگر تخلف بغیر مانع کے ہے تو مناقضہ ہے، اور اگر کسی مانع کی وجہ سے ہے تو مناقضہ نہیں کہیں گے بلکہ فنِ مناظرہ میں اس کو نقض کہا جائے گا، مناقضہ کی مثال جیسے امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جس طرح تیمم میں نیت فرض ہے، ایسے ہی وضو میں بھی فرض ہے، کیونکہ دونوں وصفِ طہارت میں شریک ہیں، -- مگر ہم کہیں گے کہ غسلِ ثوب اور غسلِ بدن سے آپ کا یہ دعویٰ ٹوٹ جاتا ہے، کیونکہ غسلِ بدن اور غسلِ ثوب بھی طہارت ہے، مگر اس میں نیت فرض نہیں ہے، -- اس مناقضہ سے بچنے کے لئے وہ مجبور ہوں گے کہ وضو اور غسلِ ثوب میں فرق بیان کریں، تو انہوں نے اس طرح فرق بیان کیا کہ غسلِ ثوب میں نجاستِ حقیقی کو دور کر کے طہارت حاصل کی جاتی ہے، یہ عقل کے عین مطابق ہے اس لئے غسلِ ثوب میں نیت کی ضرورت نہیں ہے -- البتہ وضو سے طہارت حکمی حاصل ہوتی ہے، کیونکہ اعضاء وضو پر کوئی نجاست نہیں ہے، لہذا وضو سے طہارت حکمی یہ امر تعبیدی اور امر غیر معقول ہے، اور امر غیر معقول و امر تعبیدی میں نیت کی ضرورت پڑتی ہے جیسے تیمم، کیونکہ مٹی سے طہارت حاصل کرنا امر تعبیدی و غیر معقول ہے، اس لئے اس میں نیت فرض ہے، لہذا وضو میں بھی نیت فرض ہوگی، کیونکہ امور تعبیدیہ میں نیت فرض ہے جیسے نماز روزہ وغیرہ، -- گویا انہوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ حکم کا علت سے تخلف نہیں ہوا، کیونکہ نیت حکم ہے اور طہارت حکمیہ علت ہے، نہ کہ مطلق طہارت، لہذا غسلِ ثوب و بدن سے دعویٰ نہ ٹوٹے گا۔

شواہد نے جو توجیہ اور وجہ فرق بیان کیا، ہم اس کو اس طرح توڑیں گے کہ نجاست نکلنے سے طہارت کا زائل ہونا اور بدن کا ناپاک ہونا امر معقول ہے، کہ جس طرح منی نکلنے سے پورا بدن ناپاک ہو جاتا ہے، اسی طرح پیشاب وغیرہ کے نکلنے سے بھی پورا بدن ناپاک ہو جاتا ہے تو قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ پیشاب وغیرہ نکلنے سے بھی پورے بدن کا غسل واجب ہوتا جیسے منی نکلنے کی صورت میں -- مگر چونکہ خروجِ منی کا تحقق کم ہوتا ہے تو پورے بدن کے غسل سے حرج و تنگی

نہ ہوگی، اور پیشاب وغیرہ کا خروج کثرت سے ہوتا ہے تو ہر دفعہ پورے بدن کا غسل واجب ہوتا تو حرج و تنگی پیدا ہو جاتی، پس پیشاب وغیرہ نکلنے کی صورت میں شریعت نے پورے بدن کا غسل واجب نہیں کیا، بلکہ خلاف قیاس اعضاء اربعہ کے دھونے پر اکتفا کرنے کا حکم دیا۔ تو اگرچہ پورے بدن کو پاک کرنے کے لئے اعضاء اربعہ پر اکتفا کرنا خلاف عقل و قیاس ہے، لیکن خروج نجاست سے پورے بدن کا ناپاک ہونا اور پانی کے ذریعہ بصورت وضو نجاست کا زائل ہونا عقل کے عین مطابق ہے، اور امر معقول ہے، اور امر معقول میں نیت کی ضرورت نہیں ہے، لہذا وضو میں نیت کی ضرورت نہیں برخلاف مٹی سے تیمم کرنا کیونکہ مٹی سے طہارت حاصل ہونا یہ امر غیر معقول ہے، لہذا اس میں نیت کی ضرورت ہے، غرض انہوں نے توجیہ کر کے وضو اور تیمم کو ایک کر دیا تھا اور ہم نے دونوں میں فرق ظاہر کر دیا۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ علل طردیہ کو دفع کرنے کی یہ چار قسمیں جو ماقبل میں تفصیل سے بیان ہوئیں وہ اصحاب طرد (شوافع) کو تاثیر کے قائل ہونے پر مجبور کرتی ہیں، الاحمالہ ان کو علت موثرہ کو ماننا پڑے گا بغیر اس کے چھٹکارہ نہیں ہے۔

وَأَمَّا الْعِلَلُ الْمُؤَثِّرَةُ فَلَيْسَ لِلْسَّائِلِ فِيهَا بَعْدُ الْمُمَانَعَةُ إِلَّا الْمُعَارَضَةُ لِأَنَّهَا لَا تَحْتَمِلُ الْمُنَاقَضَةَ وَفَسَادَ الْمَوْضِعِ بَعْدَ مَا ظَهَرَ أَثَرُهَا بِالْكِتَابِ أَوْ السُّنَّةِ أَوْ الْأَجْمَاعِ لِكُنْهٍ إِذَا تُصَوِّرَ مُنَاقَضَةً يَجِبُ دَفْعُهُ مِنْ وَجْهِهِ أَوْ بَعْدَهُ كَمَا نَقُولُ فِي الْخَارِجِ مِنْ غَيْرِ السَّبِيلَيْنِ إِنَّهُ نَجَسٌ خَارِجٌ مِنْ بَدَنِ الْإِنْسَانِ فَكَانَ حَدَثًا كَمَا لِبُولٍ فَيُورَدُ عَلَيْهِ مَا إِذَا لَمْ يَسْلُ فَنَدْفَعُهُ أَوْ لَا بِالْوَصْفِ وَهُوَ أَنَّهُ لَيْسَ بِخَارِجٍ لِأَنَّ تَحْتَ كُلِّ جِلْدَةٍ رَطُوبَةٌ وَفِي كُلِّ عِرْقٍ دَمٌ فَإِذَا زَالَ الْجِلْدُ كَانَ ظَاهِرًا لَا خَارِجًا ثُمَّ بِالْمَعْنَى الثَّابِتِ بِالْوَصْفِ دَلَالَةٌ وَهُوَ وَجُوبُ غَسْلِ ذَلِكَ الْمَوْضِعِ لِلتَّطْهِيرِ فِيهِ صَارَ الْوَصْفُ حُجَّةً مِنْ حَيْثُ أَنَّ وَجُوبَ التَّطْهِيرِ فِي الْبَدَنِ بِإِعْتِبَارِ مَا يَكُونُ مِنْهُ لَا يَحْتَمِلُ الْوَصْفَ بِالتَّجَرُّيِّ وَهُنَاكَ لَمْ يَجِبْ غَسْلُ ذَلِكَ الْمَوْضِعِ فَإِنَّ نَعْدَمَ الْحُكْمِ لِإِنْعَادِ الْعِلَّةِ وَيُورَدُ عَلَيْهِ صَاحِبُ الْجَرَحِ السَّائِلِ فَنَدْفَعُهُ بِالْحُكْمِ بَيَّانٍ أَنَّهُ حَدَثٌ مُوجِبٌ لِلطَّهَارَةِ بَعْدَ خُرُوجِ الْوَقْتِ وَبِالْغَرَضِ فَإِنَّ غَرَضَنَا التَّسْوِيَةَ بَيْنَ الدَّمِ وَالْبُولِ وَذَلِكَ حَدَثٌ فَإِذَا الزَّمِ صَارَ عَفْوُ الْقِيَامِ الْوَقْتِ فَكَذَلِكَ هَهُنَا

ترجمہ:- اور بہر حال علی مؤثرہ پس ان میں سائل کو ممانعت کے بعد صرف معارضہ کا حق ہے، اس لئے کہ علی مؤثرہ مناقضہ اور فسادِ وضع کا احتمال نہیں رکھتیں، بعد اس کے کہ ان کا اثر کتاب یا سنت یا اجماع سے ظاہر ہو چکا ہو، لیکن جب صورت مناقضہ وارد ہو تو چار طریقوں سے اس کا دفع کرنا واجب ہے، جیسا کہ ہم کہتے ہیں غیر سبیلین سے نکلنے والی چیز میں کہ وہ ناپاک ہے جو انسان کے بدن سے خارج ہے، تو وہ پیشاب کی طرح حدث ہوگا پس اس پر نقض وارد کیا جائے گا اس خارج سے جو نہ ہے، پس ہم اس نقض کو اولاً وصف سے دفع کریں گے، اور وصف سے دفع کرنا یہ ہے کہ نہ بننے والی چیز خارج نہیں ہے، اس لئے کہ ہر کھال کے نیچے رطوبت ہے، اور ہر رگ میں خون ہے، پس جب کھال ہٹ گئی تو خون ظاہر ہوگا نہ کہ خارج، پھر ثانیاً اس نقض کو دفع کریں گے اس معنی کے ذریعہ جو وصف سے دلالت ثابت ہوا ہے، اور وہ معنی اس جگہ کے غسل کا واجب ہونا ہے تطہیر کے لئے، اس لئے کہ اس جگہ کے غسل کے واجب ہونے کی وجہ سے وصف علت بن گیا، اس حیثیت سے کہ تطہیر کا وجوب بدن میں اس اعتبار سے ہے جو بدن سے حاصل ہوگا، تطہیر کا حاصل ہونا وصف تجزی کا احتمال نہیں رکھتا ہے، اور یہاں اس جگہ کا دھونا واجب نہیں ہے، پس حکم معدوم ہو گیا علت کے معدوم ہونے کی وجہ سے، اور اس پر نقض وارد کیا جائے گا رستے ہوئے زخم والے سے، تو ہم اس کو حکم کے ذریعہ دفع کریں گے اس بات کو بیان کر کے کہ بننے والی چیز ایسا حدث ہے جو طہارت کو واجب کرتا ہے خروج وقت کے بعد، اور غرض کے ذریعہ (دفع کریں گے) اس لئے کہ ہماری غرض خون اور پیشاب کے درمیان برابری، ثابت کرنا ہے، اور پیشاب حدث ہے پس جب پیشاب لازم دائم ہو گیا تو معاف ہوگا بقاء وقت کی وجہ سے پس ایسا ہی یہاں ہے۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے شروع میں کہا تھا کہ علتِ طردیہ اور علتِ مؤثرہ میں سے ہر ایک پر چند اعتراض و نقض وارد ہوتے ہیں، علتِ طردیہ پر چار طرح سے نقض کو تفصیل سے بیان کر چکے، اب علتِ مؤثرہ پر نقض کا ذکر کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ علتِ مؤثرہ پر مذکورہ چار طریقوں میں سے فسادِ وضع اور مناقضہ سے اعتراض واقع کرنے کا کوئی امکان ہی نہیں ہے، البتہ پہلے دو طریقے یعنی قول بموجب العلة اور ممانعت سے نقض وارد کیا جاسکتا ہے، — اور ان کے علاوہ علتِ مؤثرہ میں معارضہ سے بھی اعتراض و نقض واقع کیا جاسکتا ہے، معارضہ کا ذکر آگے کر رہے ہیں۔

فسادِ وضع اور مناقضہ سے اعتراض اس لئے واقع نہیں ہو سکتا کہ علتِ مؤثرہ کی تاثیر کتاب اللہ، سنت اور اجماع سے ظاہر ہو چکی ہوتی ہے، تو جس طرح کتاب و سنت اور اجماع سے ثابت شدہ حکم میں فسادِ وضع اور مناقضہ نہیں ہو سکتا اسی طرح جس علت کی تاثیر کتاب و سنت اور اجماع سے ثابت، ہو اس پر بھی فسادِ وضع اور مناقضہ وارد نہیں ہو سکتا۔ بہر حال علتِ مؤثرہ پر حقیقی و معنوی مناقضہ نہیں ہو سکتا، لیکن صورت مناقضہ ہو سکتا ہے، اگر معترض علتِ مؤثرہ پر صورت مناقضہ کرے تو اس کو دفع کرنے کے چار طریقے ہیں۔

(۱) دفع بالوصف (۲) دفع بالمعنى الثابت بالوصف (۳) دفع بالحکم (۴) دفع بالغرض۔

جیسے احناف کے نزدیک غیر سبیلین سے ناپاکی نکلے تو ناقض وضو ہے، اور شوافع کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہے، — ہم نے علت بیان کی کہ سبیلین سے نکلنے والی نجاست (پیشاب پاخانہ) سے وضو ٹوٹ جاتا ہے تو سبیلین کے علاوہ بدن کے کسی حصہ سے بھی نجاست جیسے خون نکلے گا، تو وضو ٹوٹ جائے گا، دونوں میں علت خروج نجاست ہے۔ اس پر امام شافعی رحمہ اللہ نقض وار کرتے ہیں کہ جب ناپاکی نکلے اور بہے نہیں تو اس سے کیوں وضو نہیں ٹوٹتا، جب کہ خروج نجاست کی علت یہاں بھی ہے۔

مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ہم اس نقض کو دو طرح سے دفع کریں گے، (۱) ایک تو اس طرح کہ ہم وصف کا انکار کریں گے یعنی ہم کہیں گے کہ وصف (علت) یعنی خروج نجاست ہے ہی نہیں، کیونکہ ہر کھال کے نیچے خون ہوتا ہے اور ہر گ میں خون ہے، جب کھال ہٹی تو خون کا ظہور ہوا، خروج نہیں ہوا — اس پر معترض اگر کہے کہ دُبر پر پائخانہ ظاہر ہو تو اس سے کیوں وضو ٹوٹ جاتا ہے، جب کہ ظہور نجاست ہے خروج بھی نہیں ہے، — ہم جواب دیں گے کہ دُبر پر ظہور نہیں بلکہ خروج ہے کیوں کہ پائخانہ کا اسٹاک اندر ہوتا ہے وہاں سے منتقل ہو کر ظہور ہوا جس کو خروج کہیں گے، لہذا اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، — بہر حال یہ دفع بالوصف ہوا۔

(۲) دوسرا طریقہ اس کو دفع کرنے کا یہ ہے کہ ہم اس معنی کا انکار کر نیگے جو معنی وصف سے دلالت ثابت ہے، یعنی ہم یہ کہیں گے کہ اس وصف کے علت ہونے میں جس معنی کا دخل ہے وہ معنی موجود ہی نہیں ہے، لہذا یہ وصف (خروج نجاست) علت نہیں بنے گا۔ — پس صورت مذکورہ میں ہم اگر وصف (خروج نجاست) کو تسلیم بھی کریں تو بھی حکم ثابت نہیں ہوگا، کیونکہ وہ معنی جس کی وجہ سے وصف علت بنتا ہے وہ معنی ہے ہی نہیں، اور وہ معنی یہاں یہ ہے کہ پہلے نجاست کی جگہ کو دھونا واجب ہو، پھر اس کے بعد پورے بدن کا دھونا واجب ہو، اور پہلے بتایا جا چکا کہ اصل تو خروج نجاست میں پورے بدن کا دھونا واجب ہو لیکن دفعاً للمخرج شریعت نے اعضاء وضو پر اکتفا کر لیا۔

بہر حال اصل وہ معنی یہ ہے کہ پہلے نجاست کی جگہ کو دھونا واجب ہو پھر پورے بدن (اعضاء وضو) کا دھونا واجب ہو، تو جب وہ معنی پایا جائے گا، یعنی موضع نجاست کا دھونا تو وصف خروج پورے بدن کی طہارت یعنی وضو واجب ہونے کی علت بنے گا، اور اگر یہ معنی نہ ہوگا یعنی موضع نجاست کا دھونا واجب نہ ہوگا تو پورے بدن کی طہارت یعنی وضو واجب نہیں ہوگا اور اس صورت میں خروج نقض وضو کی علت نہیں بنے گا، کیونکہ طہارت کے وجوب میں تجزی نہیں ہوتی یعنی ایسا نہیں ہوتا ہے، کہ ایک حصہ کی طہارت واجب ہو اور ایک حصہ کی نہ ہو، — لہذا خون نکل کر بہنے کی صورت میں بہنے کی جگہ کا دھونا واجب ہے تو پورے بدن کا یعنی اعضاء وضو کا دھونا بھی واجب ہوگا، تاکہ وجوب

طہارت میں تجزی لازم نہ آئے، اور نہ بہنے کی صورت میں نجاست کی جگہ کو دھونا واجب نہیں ہے، تو پورے بدن یعنی اعضاء وضو کا دھونا بھی واجب نہیں ہوگا، کیونکہ وصف خروج جس معنی کی وجہ سے علت بنا تھا وہ معنی نہیں پایا گیا تو وصف خروج علت نہیں بنا لہذا حکم (نقض وضو) بھی نہیں پایا گیا، تو علت کے معدوم ہونے کی وجہ سے حکم معدوم ہو گیا، یہ جو ہم نے شوافع کے نقض کو دفع کیا، اس کا نام ہے دفع بالمعنی الثابت بالوصف۔

اس پر امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف سے دوسرا نقض و اعتراض وارد ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ جس شخص کا زخم برابر بہتا رہتا ہو تو اس کا وضو ٹوٹ جانا چاہیے کیونکہ وصف خروج نجاست بھی پایا گیا، اور وہ معنی جو وصف سے دلالت ثابت ہے یعنی موضع نجاست کا دھونا یہ بھی پایا گیا، کیونکہ اس پر نجاست کی جگہ کا دھونا واجب ہے، لہذا وضو ٹوٹ جانا چاہیے حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ بقاء وقت تک اس کا وضو باقی رہتا ہے، تو یہ علت کا حکم سے تخلف ہے۔

مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ اس نقض کو بھی ہم دو طرح سے دفع کریں گے، (۱) ایک تو دفع بالحکم یعنی ہم حکم کو ثابت مانتے ہیں یعنی ہم یہ کہتے ہیں کہ علت (خروج) کی وجہ سے حکم (حدث) ثابت ہے، ہم نہیں کہتے ہیں کہ اس کا وضو نہیں ٹوٹا، لہذا علت کی وجہ سے حکم ثابت ہو گیا، علت کا حکم سے تخلف نہیں ہوا، لیکن جو حکم ہے یعنی وضو ٹوٹنا یہ اس کے عذر کی وجہ سے مؤخر ہو گیا، وقت کے بقاء تک اس کو لمبا کر دیا، اسی لئے وقت کے ختم سے اس پر وضو لازم ہوگا، چاہے دوسرا کوئی حدث پیش نہ آیا ہو، — یہ جو ہم نے نقض کو دفع کیا اس کا نام ہے دفع بالحکم۔

اس نقض کو دفع کرنے کا (۲) دوسرا طریقہ دفع بالغرض ہے، وہ یہ ہے کہ ہم نے مسلسل خون آنے کو مسلسل پیشاب پر قیاس کیا ہے، اب اگر کسی کو پیشاب کے قطرات مسلسل آرہے ہوں، سلس بول کا مریض ہو تو آپ کے نزدیک بھی اس کا وضو وقت کے ختم ہونے تک باقی رہتا ہے، تو ہم نے زخم پر مسلسل خون آنے کو پیشاب پر قیاس کیا، اور اصل (پیشاب) اور فرع (زخم) میں برابری ثابت کر دی، تو علت کی غرض پائی گئی، اور وہ غرض اصل اور فرع میں برابری ثابت کرنا ہے، لہذا اگر خون بھی برابر جاری رہا تو وہ بھی وقت کے ختم ہونے تک معاف ہوگا، اصل (بول) اور فرع (خون) دونوں برابر ہو جائیں گے، یہ جو نقض کو ہم نے دفع کیا اس کا نام ہے دفع بالغرض۔

أَمَّا الْمُعَارَضَةُ فَهِيَ نَوْعَانِ مُعَارَضَةٌ فِيهَا مَنَا قَضَةٌ وَمُعَارَضَةٌ خَالِصَةٌ أَمَّا
الْمُعَارَضَةُ الَّتِي فِيهَا مَنَا قَضَةٌ فَأَلْقَلْبُ وَهُوَ نَوْعَانِ أَحَدُهُمَا قَلْبُ الْعِلَّةِ حُكْمًا
وَالْحُكْمُ عِلَّةٌ وَهُوَ مَا خُوذَ مِنْ قَلْبِ الْإِنَاءِ وَإِنَّمَا يَصِحُّ هَذَا إِذَا كَانَ الْتَغْلِيلُ
فِيهِ بِالْحُكْمِ مِثْلَ قَوْلِهِمُ الْكُفَّارُ جِنْسٌ يُجَلَّدُ بِكُرْهُمُ مِائَةً فَيُرْجَمُ تَبَيُّهُمُ كَمَا

لْمُسْلِمِينَ قُلْنَا الْمُسْلِمُونَ اِنَّمَا يُجْلَدُ بِكَرْهُهُمْ مِائَةً لَا نَهْ يُرْجَمُ ثَبِيْهُمُ فَلَمَّا احْتَمَلَ

الْاِنْقِلَابَ فَسَدَ الْاَصْلُ وَبَطَلَ الْقِيَاسُ

ترجمہ:- بہر حال معارضہ پس وہ دو قسم پر ہے، ایسا معارضہ جس میں مناقضہ ہو، اور خالص معارضہ، بہر حال وہ معارضہ جس میں مناقضہ ہو پس، وہ قلب ہے، اور قلب کی دو قسمیں ہیں، ان میں سے ایک علت کو حکم سے اور حکم کو علت سے بدل دینا ہے، اور یہ قلب الاناء سے ماخوذ ہے، اور قلب کی یہ قسم صحیح ہوتی ہے اس صورت میں کہ تعلیل اس میں حکم کے ذریعہ ہو، جیسے شوافع کا قول کہ کفار ایسی جنس ہے کہ ان کے بکر کو سو کوڑے مارے جاتے ہیں تو ان کے ٹیپ کو رجم کیا جائے گا مسلمانوں کی طرح، ہم کہیں گے کہ مسلمان، ان کے بکر کو سو کوڑے مارے جائیں گے، اس لئے کہ ان ٹیپ کو رجم کیا جاتا ہے، پس جب تعلیل انقلاب کا احتمال رکھتی ہے تو اصل فاسد ہوگی اور قیاس باطل ہو گیا۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ مناقضہ کے بیان سے فارغ ہو کر معارضہ کا بیان شروع کر رہے ہیں، معارضہ کہتے ہیں مُعَلِّل نے اپنے دعویٰ پر جو دلیل قائم کی ہے معترض اس کے خلاف پر دلیل قائم کر دے اور مُعَلِّل کی دلیل سے تعرض نہ کرے، اور مناقضہ یہ ہے کہ معترض مُعَلِّل کی دلیل کو باطل کر دے، اور اسی کو اپنی دلیل بنا دے دونوں میں فرق یہ ہے کہ معارضہ میں مُعَلِّل کی دلیل سے کوئی تعرض نہیں ہوتا بلکہ اپنی دلیل سے اس کے مدعی کی ضد کو ثابت کیا جاتا ہے، اور مناقضہ میں مُعَلِّل کی دلیل سے تعرض کر کے باطل کیا جاتا ہے اور وہ معترض کی دلیل بن جاتی ہے، پھر معارضہ کی دو قسمیں ہیں، پہلی قسم کی دلیل بعینہ معترض کی دلیل بن جائے تو یہ پہلی قسم ہے، اور اگر ایسا نہ ہو تو دوسری قسم ہے، (۱) پہلی قسم کا نام معارضہ فیہا مناقضہ ہے یعنی ایسا معارضہ جس میں مناقضہ ہو، اور (۲) دوسری قسم کا نام ہے معارضہ خالصہ، پہلی قسم کا دوسرا نام قلب بھی ہے، اس قسم اول کا نام معارضہ فیہا معارضہ اس لئے ہے کہ اس میں من وجہ معارضہ ہے من وجہ مناقضہ ہے، اس لحاظ سے کہ یہ مُعَلِّل کے دعویٰ کے خلاف پر دلالت کرتا ہے معارضہ ہے، اور اس لحاظ سے کہ دلیل میں خلل ہونے کی وجہ سے یہ دلیل مُعَلِّل کے حق میں دلیل بننے کے قابل نہ رہی، بلکہ معارض کی دلیل بن گئی، مناقضہ ہے، لیکن اس میں معارضہ ہی اصل ہے، مناقضہ تو ضمناً اور صورتاً ہے، اس لئے کہ پہلے بتایا کہ علت مؤثرہ میں نقض وارد نہیں ہو سکتا ہے، اسی لئے مصنف نے نام بھی معارضہ فیہا مناقضہ رکھا، مناقضہ فیہا معارضہ نہیں رکھا۔

سوال:- معارضہ فیہا مناقضہ میں تو اجتماع ضدین لازم آتا ہے، کیوں کہ معارضہ میں مُعَلِّل کی دلیل سے تعرض کئے بغیر اس کے مدعی کی ضد کو ثابت کیا جاتا ہے، اس کا مطلب ہے کہ اس کی دلیل مسلم ہے، اور مناقضہ میں اس کی دلیل سے تعرض کر کے دلیل ہی کو باطل کر دیا جاتا ہے، تو معارضہ اور مناقضہ تو اجتماع ضدین ہوا۔

جواب: معارضہ میں اگرچہ بظاہر معلل کی دلیل کو تسلیم کرنا ہے، مگر حقیقت میں دلیل کو باطل کرنا ہے، اس لئے کہ دلیل لازم اور مدعی ملزوم ہے اور ملزوم کا ابطال لازم کے ابطال کو مستلزم ہے، لہذا معارضہ میں بھی دلیل ہی باطل ہوئی، اور مناقضہ میں تو دلیل باطل ہوئی ہی ہے، لہذا دونوں میں کوئی تعارض نہ ہوا۔ (ایضاح الحسامی)

پھر پہلی قسم جس کا دوسرا نام قلب بھی ہے اس کی دو قسمیں ہیں، (۱) علت کو پلٹ کر حکم کر دینا اور حکم کو پلٹ کر علت کر دینا (۲) علت کو اس طرح پلٹ دینا کہ مُتَدَلِّل کے دعویٰ کے لئے مُثَبِّت ہونے کے بجائے اس کے خلاف پردال بن جائے۔

قلب کی پہلی قسم قلب الاناء سے ماخوذ ہے، قلب کی حسی مثال ایسی ہے جیسے برتن کے اوپر کے حصہ کو نیچے اور نیچے کے حصہ کو اوپر کر دینا، علت اصل ہونے کی وجہ سے حکم سے اعلیٰ ہے اور حکم تابع ہونے کی وجہ سے علت سے نیچے ہے، جب قلب کر دیا، تو اعلیٰ اسفل اور اسفل اعلیٰ ہو گیا، تو برتن کو پلٹنے کی طرح ہو گیا۔

وانما یصح هذا:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قلب کی یہ قسم صرف اسی صورت میں متحقق ہو سکتی ہے جب کہ کسی حکم شرعی کو قیاس کی علت بنایا گیا ہو، تاکہ جب پلٹا جائے تو دوبارہ وہ حکم بننے کے قابل ہو، لیکن اگر وصف خالص کو علت بنایا جائے جو حکم بننے کے قابل نہ ہو، تو قلب متحقق نہیں ہو سکتا۔

اس کی مثال، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کفار کو زنا کے جرم میں اگر غیر محصن ہے تو کوڑے مارے جائیں گے، اور محصن ہے تو رجم کیا جائے گا، ان کے نزدیک محصن ہونے کے لئے اسلام شرط نہیں ہے، اور ہمارے نزدیک محصن ہونے کے لئے اسلام شرط ہے، لہذا کافر محصن ہوگا ہی نہیں، تو کافر شادی شدہ اور غیر شادی شدہ دونوں کو سو کوڑے مارے جائیں گے، تو شوافع نے کفار کو مسلمانوں پر قیاس کر کے کہا کہ کفار کے بکر (غیر محصن) کو سوڑے لگتے ہیں، تو ان کے شیب (محصن) کو رجم کیا جائے گا، امام شافعی نے جلد (کوڑے لگنا) کو علت قرار دیا اور رجم کو حکم بنایا، تو ہم نے ان پر معارضہ کیا، ان کی علت کو حکم اور حکم کو علت بنادیا، اور ہم نے کہا کہ آپ نے مسلمانوں پر قیاس کیا، اور مسلمانوں میں ہم جلد (کوڑے مارنا) کو رجم کی علت مانتے ہی نہیں بلکہ الٹا یوں کہتے ہیں کہ مسلمانوں میں بکر (غیر محصن) کو کوڑے مارے جاتے ہیں، کیونکہ ان کے شیب (محصن) کو رجم کیا جاتا ہے، تو رجم علت ہے اور جلد (کوڑے مارنا) حکم ہے، تو ان کی علت کو حکم اور حکم کو ہم نے علت بنادیا، ملاحظہ کیجئے یہ قلب چونکہ معلل کے دعویٰ (کفار محصن کے حق میں اثبات رجم) کے خلاف دلالت کرتا ہے، اس لئے معارضہ ہوا، اور ساتھ ہی ساتھ مناقضہ بھی ہے ان کی دلیل پر کہ انہوں نے جس حکم (جلد، کوڑے لگنا) کو علت بنایا تھا وہ علت بننے کے قابل نہیں۔

وَالثَّانِي قَلْبُ الْوَصْفِ شَاهِدًا عَلَى الْمُعَلَّلِ بَعْدَ أَنْ كَانَ شَاهِدًا لَهُ وَهُوَ
مَا خُوذَ مِنْ قَلْبِ الْجَرَابِ فَإِنَّهُ كَانَ ظَهَرُهُ إِلَيْكَ فَصَارَ وَجْهُهُ إِلَيْكَ إِلَّا أَنَّهُ
لَا يَكُونُ إِلَّا بِوَصْفٍ زَائِدٍ فِيهِ تَفْسِيرٌ لِلْأَوَّلِ مِثَالُهُ قَوْلُهُمْ فِي صَوْمِ رَمَضَانَ أَنَّهُ
صَوْمٌ فَرَضٍ فَلَا يَتَأَدَّى إِلَّا بِتَعْيِينِ النِّيَّةِ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ فَقُلْنَا إِنَّهُ لَمَّا كَانَ
صَوْمًا فَرَضًا اسْتَعْنَى عَنْ تَعْيِينِ النِّيَّةِ بَعْدَ تَعْيِينِهِ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ لِكُنْهَ إِنَّمَا
يَتَعَيَّنُ بَعْدَ الشَّرُوعِ وَهَذَا اتَّعَيْنَ قَبْلَ الشَّرُوعِ

ترجمہ:- اور قلب کی دوسری قسم وصف (علت) کو پلٹنا ہے، اس حال میں کہ وہ مُعَلَّل کے خلاف شاہد (حجت) ہو جائے بعد اس کے کہ وہ مُعَلَّل کے لئے شاہد (حجت) تھا، اور یہ قَلْبُ الْجَرَاب سے ماخوذ ہے کہ تیری طرف اس کی پیٹھ تھی تو اب تیری طرف اس کا چہرہ ہو گیا، مگر قلب کی یہ قسم نہیں ہوتی ہے مگر ایسے وصف زائد کے ساتھ جس میں اول کی تفسیر ہو، اس کی مثال شوافع کا قول ہے رمضان کے روزے کے سلسلہ میں کہ یہ فرض روزہ ہے، تو تعین نیت کے بغیر ادا نہ ہوگا جیسے قضاء کا روزہ، تو ہم نے کہا کہ جب رمضان کا روزہ فرض روزہ ہے، تو وہ تعین نیت سے مستغنی ہے، اس کے (شارع کی جانب سے) تعین کے بعد، جیسے قضاء کا روزہ، لیکن قضاء کا روزہ شروع کرنے کے بعد متعین ہوتا ہے اور رمضان کا روزہ شروع کرنے سے پہلے ہی متعین ہو چکا ہے۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ قلب کی دوسری قسم بتا رہے ہیں، وہ یہ ہے کہ وصف یعنی علت کو اس طرح پلٹ دینا کہ یہ علت مُسْتَدِل کے دعویٰ کے لئے مُثَبِّت ہونے کے لئے بجائے اس کے خلاف پر دلالت کرے، گویا پہلے یہ علت مستدل کے لئے حجت تھی، اب قلب کے بعد یہ معارض کے لئے حجت بن گئی — اس میں معارضہ تو اس لئے ہے کہ مستدل کی دلیل اس کے دعویٰ کے خلاف پر دلالت کرتی ہے، اور مناقضہ اس لئے ہے کہ اس دلیل سے مستدل کا دعویٰ ثابت نہیں ہوا، بلکہ دلیل ٹوٹ گئی، اور دلیل کا ٹوٹ جانا ہی مناقضہ ہے۔ اس کی حسی مثال توشہ دان کو پلٹنے کی طرح ہے، یعنی توشہ دان کے اندر کی جانب کو باہر اور باہر کی جانب کو اندر کر دیا جائے، گویا کہ قلب سے پہلے علت کی پشت معارض کی طرف تھی اور رخ مُسْتَدِل کی طرف تھا یعنی یہ علت مستدل کے لئے مفید تھی، معارض کے لئے غیر مفید تھی، اور اب قلب کے بعد اس کی پشت مُسْتَدِل کی طرف اور رخ معارض کی طرف ہو گیا، اب یہ معارض کے لئے مفید اور مستدل کے لئے غیر مفید ہو گئی۔

الانہ لایکون:- مستدل نے ایک وصف کو اپنے دعویٰ پر دلیل بنایا ہے، اور معارض بعینہ اسی وصف کو اپنے

دعویٰ پر دلیل بنا رہا ہے، تو ایک وصف کا دو متنافی حکموں لئے دلیل بنانا لازم آئے گا جو عقلاً ناممکن ہے۔ اس لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مُسْتَدَلِّ کے وصف میں کچھ زیادتی کر دی جائے مگر وصف پر جو زیادتی ہے وہ اسی وصف کی تفسیر ہو، اس وصف کو متغیر نہ کر دے کہ اس کا وصف آخر ہونا لازم آئے۔

جیسے شوافع کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ فرض ہے تو بغیر تعیین نیت کے ادا نہ ہوگا، جیسے قضاء کا روزہ فرض ہے تو بغیر تعیین نیت کے ادا نہیں ہوتا۔ تو شوافع نے فرضیت کو تعیین نیت کی علت بنایا، اور رمضان کے روزہ کو قضا کا روزہ پر قیاس کیا، ہم نے معارضہ بالقلب کے ذریعہ جواب دیا اور کہا کہ فرضیت تعیین نیت کی علت نہیں بلکہ عدم تعیین کی علت ہے، وہ اس طرح کہ رمضان کا روزہ فرض ہے، لہذا خود سے تعیین کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو متعین کر دیا ہے، جیسے قضاء کا روزہ ایک مرتبہ متعین کرنے کے بعد دوبارہ اس میں تعیین کی ضرورت نہیں، غرض رمضان کا روزہ اور قضاء کا روزہ دونوں میں علت فرضیت ہے، اور دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ ایک بار تعیین کے بعد دوبارہ اس میں تعیین کی ضرورت نہیں۔ لیکن چونکہ رمضان کے روزہ میں ایک مرتبہ تعیین منجانب اللہ ہو چکی ہے، لہذا دوبارہ تعیین کی ضرورت نہیں، اور قضاء کا روزہ نیت سے شروع کرنے سے متعین ہوتا ہے، لہذا ایک مرتبہ شروع کر کے جب متعین کر دیا تو دوبارہ اس میں بھی نیت کی ضرورت نہیں ہے۔ کیوں کہ فرضیت جو مُسْتَدَلِّ کی دلیل تھی، اس میں تھوڑی زیادتی کر دی جو زیادتی اسی وصف فرضیت کی تفسیر ہے وہ یہ کہ فرضیت رمضان میں تعیین اللہ کی طرف سے ہو چکی ہے، تو اب یہ دلیل مستدل کے دعویٰ کے خلاف یعنی عدم تعیین کی دلیل بن گئی۔ غرض ہم نے فرضیت کو عدم تعیین کی علت قرار دیا، یہ معارضہ بالقلب ہے۔

وَقَدْ تَقَلَّبَ الْعِلَّةُ مِنْ وَجْهِ آخَرَ وَهُوَ ضَعِيفٌ مِثَالُهُ قَوْلُهُمْ هَذِهِ عِبَادَةٌ لَا تُمَضَى فِي فَاسِدٍ هَافٍ وَجِبَ أَنْ لَا يُلْزَمَ بِالشَّرُوعِ كَالْوُضُوءِ فَيَقَالَ لَهُمْ لِمَا كَانَ كَذَلِكَ وَجِبَ أَنْ يَسْتَوِيَ فِيهِ عَمَلُ النَّذْرِ وَالشَّرُوعِ كَالْوُضُوءِ وَهُوَ ضَعِيفٌ مِنْ وَجْهِ الْقَلْبِ لِأَنَّهُ لِمَا جَاءَ بِحُكْمٍ آخَرَ ذَهَبَتِ الْمُنَاقَصَةُ وَلِأَنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الْكَلَامِ مَعْنَاهُ وَالْإِسْتِوَاءُ مُخْتَلِفٌ فِي الْمَعْنَى ثُبُوتٌ مِنْ وَجْهِ وَسُقُوطٌ مِنْ وَجْهِ عَلَى وَجْهِ التَّضَادِّ ذَلِكَ مُبْطِلٌ لِلْقِيَاسِ۔

ترجمہ:- اور کبھی قلب علت ہوتا ہے دوسرے طریقہ پر، اور وہ ضعیف ہے، اس کی مثال شوافع کا قول ہے کہ یہ نوافل ایسی عبادت ہے جس کے فاسد کو پورا نہیں کیا جاتا تو ضروری ہے کہ شروع کرنے سے بھی لازم نہ ہو، جیسے وضو،

پس ان سے کہا جائے گا کہ جب ایسا ہے تو واجب ہے کہ نفل میں نذر اور شروع کا حکم برابر ہو جیسے وضو، اور یہ قلب کے طریقوں میں سے ضعیف طریقہ ہے، اس لئے کہ سائل جب دوسرا حکم لے آیا تو مناقضہ ختم ہو گیا، اور اس لئے کہ کلام سے مقصود اس کے معنی ہوتے ہیں، اور برابری معنی میں مختلف ہے من وجہ ثبوت ہے اور من وجہ سقوط ہے تضاد کے طریقہ پر، اور یہ قیاس کو باطل کرنے والا ہے۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قلب کا ایک تیسرا طریقہ بھی ہے، جس کو قلب تسویہ کہتے ہیں، لیکن یہ طریقہ ضعیف اور فاسد ہے، کیونکہ اس میں صرف معارضہ ہے، مناقضہ نہیں ہے، جب کہ قلب میں معارضہ کے ساتھ مناقضہ بھی ہوتا ہے۔

اس کی مثال شوافع کے نزدیک نفلی عبادت شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتی، لہذا اگر شروع کر کے توڑ دی تو قضا واجب نہیں، — اور احناف کے نزدیک شروع کرنے سے لازم ہو جاتی ہے، اور شروع کر کے اگر فاسد کر دیا تو قضا واجب ہوتی ہے — شوافع نفلی عبادت کو وضو پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح وضو درمیان میں فاسد ہو جائے تو اتمام لازم نہیں، اور نہ وضو شروع کرنے سے اتمام لازم ہوتا ہے، اسی طرح نفلی عبادت بھی نہ شروع کرنے سے لازم ہوگی اور نہ فاسد کرنے سے اس کی قضاء و اتمام لازم ہوگا، الغرض شوافع نے عدم لزوم بالشروع کے لئے عدم لزوم فی الفساد کو علت قرار دیا، یعنی فاسد کرنے سے لازم نہ ہونا علت ہے شروع کرنے سے لازم نہ ہونے کی اور اس کو وضو پر قیاس کیا۔ لیکن اس پر معارضہ احناف کی طرف سے اس طرح ہوگا کہ ٹھیک ہے، آپ نے نوافل کو وضو پر قیاس کیا ہے، مگر دیکھو وضو میں نذر اور شروع دونوں کا حکم برابر ہے، تو اسی طرح نفلی عبادت میں بھی نذر و شروع کا حکم برابر ہونا چاہیے — یعنی وضو نذر ماننے سے لازم نہیں ہوتا اور نہ شروع کرنے سے لازم ہوتا ہے، تو اس طرح مساوات نفلی عبادت میں بھی ہونی چاہیے، کہ نہ نذر سے لازم ہو اور نہ شروع کرنے سے لازم ہو، کیونکہ وضو مقیس علیہ ہے اور اس میں مساوات ہے، تو نفلی عبادت جو مقیس ہے اس میں بھی مساوات ہونی چاہیے — حالانکہ نفلی عبادت نذر سے بالاجماع لازم ہو جاتی ہے، تو دونوں میں برابری پیدا کرنے کا تقاضہ تو یہ ہے کہ نفلی عبادت شروع کرنے سے بھی لازم ہو جائے، جیسے نذر سے بالاجماع لازم ہو جاتی ہے۔

غرض احناف نے کہا کہ عدم اتمام فی الفساد عدم لزوم بالشروع کی علت نہیں بلکہ استواء کی علت ہے، اور یہ مساوات وضو میں عدم لزوم سے متحقق ہوتی ہے کہ وضو نہ نذر سے لازم ہوتا ہے نہ شروع کرنے سے — اور نوافل میں لزوم سے متحقق ہوتی ہے کہ نوافل نذر سے بھی لازم ہو جاتے ہیں اور شروع کرنے سے بھی — تو اس طرح یہاں قلب ہوا۔

مگر مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ قلب کا یہ طریقہ فاسد ہے، دو وجہ سے (۱) ایک تو یہ کہ مُعَلِّل کچھ اور کہہ رہا ہے، اور آپ کچھ اور کہہ رہے ہیں، مُعَلِّل کا دعویٰ عدم لزوم بالشروع کا ہے اور آپ مساوات ثابت کر رہے ہیں، جس کا وہ مُنْکَر نہیں ہے، آپ اس کے دعویٰ کی نفیض لاتے یعنی اثبات لزوم تو مناقضہ ہوتا مگر آپ دوسرا حکم لے آئے یعنی مساوات تو قلب نہ ہوا، کیونکہ قلب میں ضروری ہے کہ معارضہ کے ساتھ مناقضہ بھی ہو، (۲) دوسری وجہ فساد یہ ہے کہ کلام میں مقصود معانی ہوتے ہیں، نہ کہ الفاظ، اب معارض نے جو استواء ثابت کیا ہے وہ معنی کے لحاظ سے مختلف ہے، اس طریقہ پر کہ یہ استواء مقیس علیہ یعنی وضو میں توسقوط اور عدم لزوم کے اعتبار سے ہے، کہ وضو نہ نذر سے لازم ہوتا ہے نہ شروع کرنے سے اور یہی استواء فرع (مقیس) یعنی نفلی عبادت میں ثبوت اور لزوم کے اعتبار سے ہے کہ نفلی عبادت نذر سے بھی لازم ہو جاتی ہے اور شروع کرنے سے بھی، تو اگرچہ اصل اور فرع لفظ استواء میں شریک ہیں، لیکن معنی و مقصود میں مختلف ہیں، کیونکہ اصل میں استواء سقوط کے اعتبار سے ہے اور فرع میں ثبوت کے اعتبار سے ہے، تو اصل اور فرع میں تضاد ہوا، تو یہ تضاد احناف کے قیاس بالقلب کو باطل کر دے گا، اس لئے قلب کے اس طریقہ کو فاسد کہا گیا۔

وَأَمَّا الْمُعَارِضَةُ الْخَالِصَةُ فَنَوْعَانِ أَحَدُهُمَا فِي حُكْمِ الْفُرْعِ وَهُوَ صَحِيحٌ
وَالثَّانِي فِي عِلَّةِ الْأَصْلِ وَذَلِكَ بِأَطْلٍ لِعَدَمِ حُكْمِهِ وَلِفْسَادِهِ لَوْ أَفَادَ تَعَدُّيَّتَهُ لِأَنَّهُ
لَا اتِّصَالَ لَهُ بِمَوْضِعِ النِّزَاعِ إِلَّا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَنْعَدِمُ تِلْكَ الْعِلَّةُ فِيهِ وَعَدَمُ الْعِلَّةِ
لَا يُوجِبُ عَدَمَ الْحُكْمِ

ترجمہ:- اور بہر حال معارضہ خالصہ پس اس کی دو قسمیں ہیں، ان میں سے ایک معارضہ فی حکم الفرع ہے اور یہ صحیح ہے، اور دوسرا معارضہ فی علتہ الاصل ہے، اور یہ باطل ہے تعلیل کا حکم نہ ہونے کی وجہ سے، اور تعلیل کے فاسد ہونے کی وجہ سے، اگر تعلیل اس کے متعدی ہونے کا فائدہ دے، اس لئے کہ یہ (معارضہ فی علتہ الاصل) اس کا کوئی اتصال نہیں ہے موضع نزاع (معارضہ فی حکم الفرع) کے ساتھ مگر اس حیثیت سے کہ معارضہ فی حکم الفرع میں وہ علت معدوم ہو جائے اور علت کا معدوم ہونا حکم کے معدوم ہونے کو واجب نہیں کرتا ہے۔

تشریح:- ما قبل میں بتایا گیا کہ معارضہ کی دو قسمیں ہیں، معارضہ فیہا مناقضہ، اور معارضہ خالصہ اول کا بیان تفصیل سے ہو چکا، اب ثانی کو بیان کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ معارضہ خالصہ یعنی وہ معارضہ جس میں مناقضہ نہ ہو، اس کی دو قسمیں ہیں، (۱) معارضہ فی حکم الفرع (۲) معارضہ فی علتہ الاصل۔

(۱) معارضہ فی حکم الفرع کا مطلب یہ ہے کہ مُعَارِضُ فِرْع کے حکم میں معارضہ کرے یعنی معارض مُعَلِّل سے

کہے کہ میرے پاس ایسی دلیل ہے جو فرع میں آپ کے بیان کردہ حکم کے خلاف پر دلالت کرتی ہے، جیسے امام شافعی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ سر کا مسح رکن ہے، لہذا اس میں تثلیث مسنون ہے جیسے اور ارکان مغسولہ میں تثلیث بالاتفاق مسنون ہے، تو امام شافعی رحمہ اللہ نے مسح راس کو ارکان مغسولہ پر قیاس کیا اور علت دونوں میں رکنیت ہے، تو اعضاء مغسولہ اصل یعنی مقیس علیہ ہے، اور مسح راس فرع یعنی مقیس ہے، اور رکنیت علت ہے۔

احناف کی طرف سے اس پر معارضہ ہوا کہ سر کا مسح وضو میں مسح ہی ہے، غسل نہیں ہے، لہذا اس کو دوسرے مسح یعنی مسح علی الخفین پر قیاس کر کے کہیں گے کہ جیسے مسح علی الخفین میں تثلیث کا کوئی قائل نہیں، لہذا مسح علی الراس میں بھی تثلیث نہیں ہے، ہم نے مسح راس کو مسح علی الخفین پر قیاس کیا اور علت جامعہ مسح ہونا ہے، — تو ہم نے معارضہ کر کے فرع میں اس کے خلاف حکم ثابت کیا جو امام شافعی رحمہ اللہ نے ثابت کیا تھا، انہوں نے تثلیث کو ثابت کیا تھا، ہم نے عدم تثلیث کو ثابت کر دیا، یہ معارضہ ہے، — مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ معارضہ کی یہ قسم صحیح ہے، کیونکہ اس میں مُعَلَّل کی دلیل کا بطلان نہیں ہے، بلکہ مُعَلَّل کے ثابت کردہ حکم کے خلاف دوسرا حکم ثابت کیا جاتا ہے، دوسری علت سے، اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے،

(۲) اور معارضہ کی دوسری قسم معارضہ فی علت الاصل ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ معارضہ اصل یعنی مقیس علیہ کی علت میں ہو، یعنی معارضہ مُعَلَّل سے کہے کہ آپ نے مقیس علیہ میں جو علت نکالی ہے حقیقت میں وہ علت ہے ہی نہیں بلکہ علت کوئی اور شی ہے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں یہ قسم معارضہ کی باطل ہے، اس لئے کہ معارضہ مُعَلَّل کے خلاف جو علت لائے گا وہ علت یا تو قاصرہ ہوگی یا متعدیہ ہوگی، اور دونوں علتوں سے معارضہ باطل ہے۔

اگر علت قاصرہ سے معارضہ کر رہا ہے تو اس کا بطلان واضح ہے، کیونکہ قیاس و تعلیل کے لئے علت متعدیہ ہونا شرط ہے، جس کو ماقبل میں آپ تفصیل سے پڑھ چکے، کیونکہ اس صورت میں قیاس و تعلیل کا حکم معدوم ہے اور اس کا حکم تعدیہ ہے۔

اس کی مثال جیسے احناف نے لوہے کو سونے چاندی پر قیاس کر کے کہا کہ جیسے سونے چاندی کی بیج کی زیادتی کے ساتھ جائز نہیں، اسی طرح لوہے کی بیج لوہے سے بھی کی زیادتی کے ساتھ جائز نہیں، علت دونوں میں قدر و جنس ہے، — اس پر امام شافعی رحمہ اللہ نے معارضہ کیا کہ اصل یعنی مقیس علیہ (سونہ چاندی) میں قدر و جنس علت نہیں ہے، بلکہ علت شمنیت ہے جو فرع یعنی لوہے میں نہیں ہے، لہذا لوہے کی بیج تقاضاً جائز ہوگی — تو یہاں امام شافعی رحمہ اللہ نے معارضہ کر کے جو علت پیش کی ہے وہ علت قاصرہ ہے، جس کا اثر سونے چاندی کے علاوہ اور کہیں ظاہر

نہیں ہوا ہے۔

اور اگر معارضِ علتِ متعدیہ سے معارضہ کر رہا ہے تو بھی باطل ہے، اس کی مثال جیسے احناف کے نزدیک چونے کی بیج چونے سے کمی بیشی سے ربط ہے، اس کو قیاس کرتے ہیں گیہوں اور جو پر اور علتِ قدر و جنس ہے۔۔۔ اس پر امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف سے معارضہ ہوا کہ آپ نے مقیاس علیہ یعنی گیہوں اور جو میں جو علت نکالی ہے قدر و جنس، وہ علت ہے ہی نہیں، بلکہ علتِ اقتیات و ادخار ہے، اور یہ علتِ فرع میں نہیں ہے، لہذا چونے کی چونے سے بیج تقاضاً جائز ہے۔

علتِ متعدیہ ہونے کی صورت میں معارضہ باطل اور فاسد ہے، کیونکہ معارضہ کی اس قسم کا موضعِ نزاع یعنی فرع کے حکم کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے، بس اس حیثیت سے فرع سے اس کا تعلق ہے کہ یہ علتِ فرع میں نہیں ہے، اور علت کا معدوم ہونا حکم کے معدوم ہونے کو ثابت نہیں کرتا ہے، اس لئے کہ ایک حکم کی بہت ساری علتیں ہو سکتی ہیں، لہذا فرع میں معارض کی پیش کردہ علت نہ ہونے سے حکم کا معدوم ہونا لازم نہ آئے گا، بلکہ حکم دوسری علت سے ثابت ہو جائے گا، بہر حال علتِ متعدیہ میں بھی زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ فرع میں معارض کی بیان کردہ علت نہ ہوگی اور علت کے عدم سے حکم کا عدم نہ ہوگا، کیونکہ ایک حکم کی بہت ساری علتیں ہو سکتی ہیں، لہذا جب فرع کا حکم معدوم نہ ہوا تو معارضہ صحیح نہ ہوا بلکہ فاسد ہو گیا۔

وَكُلُّ كَلَامٍ صَحِيحٍ فِي الْأَصْلِ يُذَكَّرُ عَلَى سَبِيلِ الْمُفَارَقَةِ فَإِذَا ذُكِرَ عَلَى سَبِيلِ
الْمُمَانَعَةِ كَقَوْلِهِمْ فِي إِعْنَاقِ الرَّاهِنِ أَنَّهُ تَصَرَّفٌ يُلَاقِي حَقَّ الْمُزْتَهِنِ بِالْإِبْطَالِ
فَكَانَ مَزْدُودًا كَمَا لَبَّيْعٌ فَقَالُوا لَيْسَ هَذَا كَمَا لَبَّيْعٌ لِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ الْفُسْخَ بِخِلَافِ
الْعَتَقِ وَالْوَجْهَ فِيهِ أَنْ نَقُولَ الْقِيَاسُ لِتَعْدِيَةِ حُكْمِ الْأَصْلِ دُونَ تَغْيِيرِهِ وَحُكْمُ
الْأَصْلِ وَقَفَّ مَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ وَالْفُسْخَ وَأَنْتَ فِي الْفَرْعِ تُبْطَلُ أَصْلًا مَا لَا يَحْتَمِلُ
الْفُسْخَ وَالرَّدَّ۔

ترجمہ:- اور ہر وہ کلام جو اپنی اصل وضع میں صحیح ہو، جس کو مفارقت کے طریقہ پر ذکر کیا جاتا ہے، تو اس کو ممانعت کے طریقہ پر ذکر کر، جیسے شوافع کا قول اعتناقِ راہن کے سلسلے میں کہ راہن کا اعتناق ایسا تصرف ہے جو ملاقی ہے حق مرتہن سے ابطال کے ساتھ تو اعتناق بیج کی طرح مردود ہوگا، انہوں نے کہا کہ اعتناق بیج کی طرح نہیں ہے، اس لئے کہ بیج فسخ کا احتمال رکھتی ہے برخلاف عتق کے، اور وجہ اس میں یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ قیاس اصل کے حکم کو متعدی کرنے کے لئے ہے نہ کہ اس کو متغیر کرنے کے لئے، اور اصل کا حکم ایسا توقف ہے جو رد اور فسخ کا احتمال رکھتا ہے، اور تو فرع

(اعتقاد) میں اس چیز کو بالکل باطل کر رہا ہے جو فتح اور رد کا احتمال نہیں رکھتی ہے

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ ایک ضابطہ بیان کر رہے ہیں کہ جو کلام اپنی اصل اور وضع کے اعتبار سے صحیح ہو اور اس کو اگر معارض مفارقتہ کے طور پر یعنی معارضہ فی علتِ الاصل کے طور پر پیش کرتا ہے، تو یہ کلام باطل ہو جائے گا، کیونکہ ماقبل میں آپ پڑھ چکے کہ معارضہ فی علتِ الاصل (اسی کا نام مفارقتہ ہے، مفارقتہ اس کو اس لئے کہتے ہیں کہ معارض ایسی علت پیش کرتا ہے جس سے مُعَلَّل کی اصل و فرع میں فرق ہو جاتا ہے) باطل ہے، تو آپ کا صحیح کلام بھی یہ کہہ کر رد کر دیا جائے گا کہ یہ معارضہ فی علتِ الاصل ہے جو باطل ہے، حالانکہ آپ کا معارضہ اصل وضع میں صحیح ہے، لہذا مصنف مشورہ دیتے ہیں کہ آپ اپنا کلام معارضہ فی علتِ الاصل کے طرز پر نہ پیش کریں بلکہ تھوڑا رخ بدل کر ممانعت کے طرز میں پیش کریں، تو مُعَلَّل اس کو رد نہیں کر سکے گا۔

اس کی مثال جیسے اگر راہن نے مرہون غلام کو بیچا تو بیع بالاتفاق نافذ نہیں ہوتی، بلکہ مرتہن کی اجازت پر موقوف رہتی ہے، اگر مرتہن اجازت دے تو نافذ ہوتی ہے ورنہ نہیں، اور اگر راہن نے مرہون غلام کو آزاد کیا تو ہمارے نزدیک آزاد ہو جائے گا، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر راہن مالدار ہے تو عتق نافذ ہو جائے گا، اور اگر غریب ہے تو نافذ نہ ہوگا، اگرچہ مرتہن اجازت دے دے تب بھی عتق نافذ نہ ہوگا، شوافع کی دلیل یہ ہے کہ راہن کا عہد مرہون کو آزاد کرنا ایسا تصرف ہے جس سے مرتہن کا حق باطل ہو جاتا ہے، لہذا راہن کا اعتقاد باطل ہو جائے گا جیسے راہن کی بیع باطل ہوتی ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے عتق کو بیع پر قیاس کیا، بیع کو اصل اور عتق کو فرع قرار دیا، اور دونوں میں وصفِ مشترک ابطالِ حق غیر ہے، جیسے مرتہن کا حق باطل ہونے کی وجہ سے بیع باطل ہے، اسی طرح مرتہن کا حق باطل ہونے کی وجہ سے راہن کا عتق بھی نافذ نہ ہوگا۔

ہمارے اصحاب میں سے جو مفارقتہ اور معارضہ فی علتِ الاصل کے جواز کے قائل ہیں، انہوں نے معارضہ کے طریقے پر شوافع کا جواب دیا کہ اعتقاد بیع کے مانند نہیں ہے، بلکہ دونوں میں فرق ہے، کیونکہ بیع فتح ہونے کا احتمال رکھتی ہے اور عتق میں فتح ہونے کا احتمال نہیں ہے، جب دونوں میں فرق ہے، تو عتق کو بیع پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، معارض نے فرق بیان کر کے اصل یعنی مقیس علیہ (بیع) کی علت میں معارضہ کیا، کہ بیع کے عدم جواز کی علت وہ نہیں ہے جو آپ نے بیان کی، بلکہ اس کی علت احتمالِ فتح ہے یعنی بیع کے واقع ہونے کے بعد فتح کا احتمال رکھنا، اور یہ علت فرع یعنی مقیس (عتق) میں نہیں ہے، لہذا قیاس صحیح نہیں،۔۔۔ معارض یعنی بعض احناف کا اصل و فرع میں فرق کر کے معلل پر معارضہ اگرچہ فی نفسہ صحیح ہے، مگر چونکہ معارضہ کی صورت میں ہے، اس لئے رد ہو جائے گا، لہذا آپ رخ بدل دیں اور اسی بات کو بجائے معارضہ کے ممانعت کے انداز میں پیش کریں اور یوں کہیں کہ حضرت والا! آپ کا

قیاس عتق علی البیع درست ہی نہیں ہے، اس لئے کہ قیاس اصل (مقیس علیہ) کے حکم کو فرع کی طرف متعدی کرنے کے لئے ہوتا ہے، نہ کہ اصل کے حکم کو متغیر کرنے کے لئے، اور آپ کے قیاس میں حکم کا تعدیہ نہیں ہے بلکہ تغیر ہو رہی ہے، کیونکہ آپ کے قیاس میں اصل یعنی بیع کا حکم ایسا توقف ہے جو ابتداء میں رد کا احتمال رکھتا ہے اور ثبوت کے بعد فسخ کا احتمال رکھتا ہے۔ یعنی راہن نے عبد مرہون کی بیع کی تو مرہن کی اجازت پر موقوف ہے، ابتداء ثبوت بیع سے پہلے مرہن رد کر سکتا ہے، اور منعقد ہونے کے بعد فسخ کر سکتا ہے، — اصل کا یہ حکم فرع (عتق) میں ہے ہی نہیں، کیونکہ عتق نہ مرہن کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے اور نہ عتق میں رد ہونے کا اور فسخ ہونے کا احتمال ہوتا ہے بلکہ فرع میں تو آپ نے ابطال کر دیا کہ نہ رد ہے نہ فسخ، تو اصل کا جو حکم تھا وہ فرع میں متعدی نہ ہوا، بلکہ آپ نے فرع میں دوسرا حکم ثابت کیا، کیونکہ اصل میں تو حکم تھا کہ بیع میں رد اور فسخ کا احتمال ہے اور بیع مرہن کی اجازت پر موقوف ہے، اور فرع میں آپ نے نیا حکم ثابت کیا کہ راہن کا عتق بالکل باطل ہے، اور فسخ کا احتمال نہیں رکھتا۔

بہر حال جب فرع میں اصل والا حکم نہیں تو اصل کا حکم متعدی نہ ہوا بلکہ اصل کا حکم متغیر ہو گیا تو آپ کا قیاس درست نہ ہوگا، یہ ہے آپ کا ممانعت کا انداز، اس کو کوئی رد نہیں کر سکتا۔

فَصْلٌ فِي التَّرْجِيحِ وَإِذَا قَامَتِ الْمُعَارَضَةُ كَانَ السَّبِيلُ فِيهِ التَّرْجِيحُ وَهُوَ
عِبَارَةٌ عَنْ فَضْلِ أَحَدِ الْمُتَلَيِّنِ عَلَى الْآخَرِ وَصَفًا حَتَّى قَالُوا إِنَّ الْقِيَاسَ لَا
يَتَرَجَّحُ بِقِيَاسٍ آخَرَ وَكَذَلِكَ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَإِنَّمَا يَتَرَجَّحُ الْبَعْضُ عَلَى
الْبَعْضِ بِقُوَّةٍ فِيهِ وَكَذَلِكَ صَاحِبُ الْجَرَاحَاتِ لَا يَتَرَجَّحُ عَلَى صَاحِبِ
جَرَاخَةٍ وَاحِدَةٍ وَالَّذِي يَقَعُ بِهِ التَّرْجِيحُ أَرْبَعَةُ التَّرْجِيحُ بِقُوَّةِ الْأَثَرِ لِأَنَّ الْأَثَرَ
مَعْنَى فِي الْحُجَّةِ فَمَهْمَا قَوِيَ كَانَ أَوْلَى لِفَضْلِ فِي وَصْفِ الْحُجَّةِ عَلَى مِثَالِ
الْإِسْتِحْسَانِ فِي مُعَارَضَةِ الْقِيَاسِ وَالتَّرْجِيحُ بِقُوَّةِ ثَبَاتِهِ عَلَى الْحُكْمِ
الْمَشْهُودِ بِهِ كَقَوْلِنَا فِي الرَّاسِ أَنَّهُ مَسْحٌ لِأَنَّهُ أَثْبَتُ فِي دَلَالَةِ التَّخْفِيفِ مِنْ
قَوْلِهِمْ أَنَّهُ رَكْنٌ فِي دَلَالَةِ التَّكْرَارِ فَإِنَّ أَزْكَانَ الصَّلَاةِ تَمَامُهَا بِالْإِكْمَالِ دُونَ
التَّكْرَارِ فَأَمَّا أَثَرُ الْمَسْحِ فِي التَّخْفِيفِ فَلَا زِمَ فِي كُلِّ مَا لَا يُعْقَلُ تَطْهِيرًا كَالْتَّيْمُمِ

وَنُحْوِهِ

ترجمہ:- یہ فصل ہے ترجیح کے بیان میں، اور جب معارضہ قائم ہو جائے تو طریقہ اس میں ترجیح ہے، اور ترجیح نام

ہے دو مشلین میں سے ایک کو دوسرے پر وصف کے اعتبار سے فضیلت دینے کا، یہاں تک کہ اہل اصول نے کہا ہے کہ ایک قیاس دوسرے قیاس کی وجہ سے راجح نہ ہوگا، اور اسی طرح کتاب اور سنت، اور بعض راجح ہوگا بعض پر ایسی قوت کی وجہ سے جو اس میں ہے، اور اسی طرح متعدد زخم والا راجح نہ ہوگا ایک زخم والے پر، اور وہ چیز جس کی وجہ سے ترجیح واقع ہوتی ہے چار ہیں، (۱) قوت اثر کی وجہ سے ترجیح دینا، اس لئے کہ اثر ایک وصف ہے حجت میں، پس جب اثر قوی ہوگا تو قیاس اولیٰ ہوگا، وصف حجت میں زیادتی کی وجہ سے جیسے استحسان کی مثال ہے قیاس کے معارضہ میں (۲) اور ترجیح ہوتی ہے وصف کی قوت ثبات سے اس حکم پر جس پر اس کو شاہد بنایا گیا ہے، جیسے ہمارا قول سر کے مسح میں کہ یہ مسح ہے، اس لئے کہ یہ زیادہ اثبٹ (ثابت کرنے والا) ہے تخفیف کی دلالت میں شوافع کے اس قول سے کہ مسح رکن ہے تکرار کی دلالت میں، اس لئے کہ ارکانِ صلوٰۃ، ان کی تمامیت اکمال سے ہوتی ہے نہ کہ تکرار سے، پس بہر حال مسح کا اثر تخفیف میں پس لازم ہے ہر غیر معقول طہارت میں، جیسے تیمم اور اس کے مانند۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ ترجیح کا بیان شروع کر رہے ہیں، کبھی ادلہ میں تعارض ہو جاتا ہے تو ترجیح کی ضرورت پیش آتی ہے، تاکہ تعارض ختم ہو جائے، لیکن متدل کوئی وجہ ترجیح پیش کر دے تو معارض کو اختیار رہتا ہے کہ وہ دوسری کوئی وجہ ترجیح پیش کر کے اس کا معارضہ کرے، ترجیح کے ذریعہ قیاسی دلائل میں معارضہ کو دفع کیا جاتا ہے، بہر حال ترجیح کہتے ہیں دو برابر دلیلوں میں سے ایک کو دوسرے پر کسی خاص وصف کی وجہ سے فضیلت دینا — وصف کہا جس سے معلوم ہوا کہ جس چیز سے ترجیح دیجائے وہ خود مستقل دلیل نہ ہو، بلکہ بحیثیت وصف کسی مستقل دلیل کے تابع ہو کر پایا جائے۔۔ لہذا عادل کی شہادت کو فاسق کی شہادت پر وصف عدالت کی وجہ سے ترجیح دیئے، اور چار آدمیوں کی شہادت دو آدمیوں کی شہادت پر کثرت دلیل کی وجہ سے قابل ترجیح نہیں ہے، کیونکہ چار آدمیوں کی شہادت میں مزید دو آدمیوں کی شہادت مستقل دلیل ہے، کوئی وصف نہیں ہے۔

اسی لئے اصولیین کہتے ہیں کہ قیاس کو دوسرے قیاس پر کسی تیسرے قیاس کی وجہ سے ترجیح نہ ہوگی، کیونکہ یہ وصف نہیں ہے، مستقل دلیل ہے، اسی طرح کتاب و سنت کا حکم ہے یعنی ایک آیت کو دوسری آیت پر کسی تیسری آیت کی وجہ سے ترجیح نہ ہوگی، اور ایک حدیث کو دوسری حدیث پر کسی تیسری حدیث کی وجہ سے ترجیح نہ ہوگی، کیونکہ ترجیح کا مدار وصف زائد پر ہے نہ کہ کثرت دلیل پر — ہاں کتاب و سنت اور قیاس میں سے ہر ایک کو اس کے معارض پر اس قوت کے سبب سے ترجیح دے سکتے ہیں جو خود اس دلیل میں موجود ہے، لہذا مفسر آیت کو مجمل پر، خبر مشہور کو خبر واحد پر ترجیح ہوگی کیونکہ یہ ترجیح وصف قوت کی وجہ سے ہے، — اسی طرح کئی زخم والے کو ایک زخم والے پر ترجیح نہ ہوگی مثلاً خالد نے راشد کو ایک زخم لگایا، اور راشد نے خالد کو متعدد زخم لگائے، جس کے نتیجہ میں خالد مر گیا، تو دیت دونوں پر

واجب ہوگی، اس کے برخلاف اگر ایک کا زخم دوسرے کے مقابلہ میں قوی اور مہلک ہے، تو موت کی نسبت اسی کی طرف ہوگی جیسے ایک نے ہاتھ کاٹا، اور دوسرے نے گردن ماری تو گردن مارنے والے ہی کو قاتل سمجھا جائے گا۔

والذی یقع بہ الترجیح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وہ امور جن سے ترجیح حاصل ہوتی ہے، وہ چار ہیں۔

(۱) قوت تاثیر، دو متعارض قیاسوں میں ایک کی تاثیر قوی ہے، تو اس کو دوسرے پر ترجیح حاصل ہوگی قوت تاثیر کی وجہ سے، قوت تاثیر ایک وصف ہے جو قیاس کے ساتھ ہوتا ہے، کوئی مستقل امر نہیں ہے، لہذا اس کے ذریعہ ترجیح ہوگی، اسی لئے اکثر جگہوں پر استحسان کو قیاس پر ترجیح دی جاتی ہے وہ قوت تاثیر کی وجہ سے ہی ہوتی ہے۔

(۲) دوسری وجہ ترجیح قوت ثبات ہے، یعنی وصف کا ثبات اور لزوم حکم پر قوی ہو، یعنی ایک قیاس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ زیادہ لازم ہو، اور دوسرے قیاس میں وصف کا اس طرح کا لزوم نہ ہو، تو لازم کو غیر لازم پر ترجیح ہوگی جیسے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سر کے مسح کو اعضاء مغسولہ پر قیاس کرتے ہیں اور علت رکنیت ہے، اور اعضاء مغسولہ کی طرح سر کے مسح میں بھی تکرار و تثلیث کو مسنون قرار دیتے ہیں، لیکن ہم عدم تثلیث کے قائل ہیں، ہم نے مسح راس کو مسح کی دوسری صورتوں، مسح علی الخفین وغیرہ پر قیاس کیا، اور علت مسح کرنا ہی ہے، یعنی جس طرح مسح ہونے کے سبب مسح علی الخفین وغیرہ میں تخفیف مسنون ہے، ایسے ہی مسح علی الراس میں بھی تخفیف مسنون ہے، یہاں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے جو وصف یعنی علت بتائی رکنیت یہ تکرار کے لئے زیادہ اثبات والزم نہیں ہے، کیونکہ رکنیت کے سبب تکرار یہ وضو میں اعضاء مغسولہ کے علاوہ کہیں نہ ملے گا، رکنیت تو کئی جگہ ہے مگر تکرار نہیں ہے، جیسے نماز میں قیام، رکوع، سجود وغیرہ سب ارکان ہیں، مگر تکرار نہیں ہے بلکہ اکمال و تعدیل ہے، لہذا رکنیت کا وصف تکرار کے لئے الزم نہیں — اور ہم نے جو وصف بیان کیا وصف مسح یہ تخفیف و عدم تکرار کے لئے الزم و اثبات ہے، یعنی جہاں بھی مسح ہے وہاں تخفیف ہے اور عدم تکرار ہے جیسے مسح علی الخفین، مسح علی الجبیرہ، تیمم میں مسح وغیرہ — لہذا وصف مسح کی علت سے احناف کا جو قیاس ہے وہ راجح ہوگا، شوافع کے وصف رکنیت کی علت والے قیاس پر کیونکہ ہمارے قیاس کا وصف حکم کے زیادہ لازم و ثابت ہے۔

کوئی سوال کرے کہ بغیر پانی کے ڈھیلے سے کوئی استنجا کرے تو یہ مسح ہے، اور اس میں تو عدم تکرار نہیں ہے، بلکہ تکرار مسنون ہے، اس کا جواب دیا کہ ہماری مراد وہ جگہیں ہیں جہاں مسح سے طہارت غیر معقول ہو، اور ڈھیلے سے استنجا میں طہارت معقول ہے، کیونکہ اس سے نجاست کا زوال ہو رہا ہے۔

وَالتَّرْجِيحُ بِكَثْرَةِ الْأُصُولِ لِأَنَّ فِي كَثْرَةِ الْأُصُولِ زِيَادَةً لِّلزُّومِ الْحُكْمِ مَعَهُ

وَالتَّرْجِيحُ بِالْعَدَمِ عِنْدَ عَدَمِهِ وَهُوَ أَضْعَفُ مِنْ وُجُوهِ التَّرْجِيحِ لِأَنَّ الْعَدَمَ

لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ حُكْمٌ لَكِنَّ الْحُكْمَ إِذَا تَعَلَّقَ بِوَصْفٍ ثُمَّ عَدَمَ عِنْدَ عَدَمِهِ كَانَ أَوْضَحَ
لِصِحَّتِهِ وَإِذَا تَعَارَضَ ضَرْبًا تَرَجُّحَ كَانَ الرُّجْحَانُ بِالذَّاتِ أَحَقُّ مِنْهُ بِالْحَالِ
لِأَنَّ الْحَالَ قَائِمَةٌ بِالذَّاتِ تَابِعَةٌ لَهُ وَالتَّبَعُ لَا يَصْلُحُ مُبْطِلًا لِلْأَصْلِ وَعَلَى هَذَا
قُلْنَا فِي صَوْمِ رَمَضَانَ أَنَّهُ يَتَأَدَّى بِنَيَّْةٍ قَبْلَ انْتِصَافِ النَّهَارِ لِأَنَّهُ رُكْنٌ وَاحِدٌ
يَتَعَلَّقُ بِالْعَزِيمَةِ فَإِذَا وَجِدَتْ فِي الْبَعْضِ دُونَ الْبَعْضِ تَعَارُضًا
فَرَجَّحْنَا بِالْكَثْرَةِ لِأَنَّهُ مِنْ بَابِ الْوُجُودِ وَلَمْ نُرَجِّحْ بِالْفُسَادِ احْتِطَاطًا فِي بَابِ
الْعِبَادَاتِ لِأَنَّهُ تَرَجُّحٌ بِمَعْنَى فِي الْحَالِ

ترجمہ:- اور ترجیح (ہوتی ہے) کثرتِ اصول سے، اس لئے کہ کثرتِ اصول میں وصف کے ساتھ حکم کے لزوم کی
زیادتی ہے، اور ترجیح واقع ہوتی ہے عدم حکم سے عدم وصف کے وقت، اور یہ طریقہ وجوہ ترجیح میں سے ضعیف ہے، اس
لئے کہ عدم کے ساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا ہے، لیکن حکم جب کسی وصف کے ساتھ متعلق ہو پھر حکم معدوم ہو جائے عدم
وصف کے وقت تو یہ تعلق وصف کی صحت کو زیادہ واضح کرنے والا ہوگا۔

اور جب ترجیح کی دو قسمیں متعارض ہو جائیں تو وصفِ ذاتی کی وجہ سے ترجیح زیادہ حقدار ہوگی اس ترجیح سے جو
وصفِ عارضی کی وجہ سے ہو، اس لئے کہ حال (وصفِ عارضی) ذات کے ساتھ قائم ہے ذات کے تابع ہے، اور تابع
اصل کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، اور اسی بنا پر ہم نے کہا رمضان کے روزے کے بارے میں کہ وہ ایسی
نیت سے ادا ہو جائے گا جو نصف النہار سے پہلے ہو، اس لئے کہ روزہ رکن واحد ہے جو متعلق ہے نیت کے ساتھ، پس
جب نیت دن کے بعض حصے میں پائی گئی نہ کہ بعض میں، تو دونوں بعض متعارض ہو گئے، تو ہم نے کثرت کی وجہ سے
ترجیح دی، اس لئے کہ یہ (ترجیح بکثرة الاجزاء) باب وجود سے ہے، اور ہم نے فساد کو ترجیح نہیں دی باب عبادات میں
احتیاط کی وجہ سے، اس لئے کہ یہ ترجیح بالفساد ایسے معنی کی وجہ سے ہے جو وصفِ عارضی کے درجہ میں ہے۔

تشریح:- تیسری وجہ ترجیح کثرتِ اصول ہے، اصول اصل کی جمع ہے، اور اصل سے مراد مقیس علیہ ہے، یعنی اگر
دو قیاسوں میں تعارض ہو، اور ایک قیاس کی علت اور وصفِ مؤثر کا شاہد ایک مقیس علیہ ہے اور دوسرے قیاس کی
علت اور وصفِ مؤثر کے کئی شاہد ہیں، تو متعدد شواہد والے قیاس کو ترجیح دی جائے گی، — جیسے مثال مذکورہ میں وصفِ مسح
کو ہم نے علت قرار دیا تھا، اور شوافع نے رکنیت کو علت قرار دیا تھا، تو وصفِ مسح کے کئی شواہد ہیں، مسح علی الخف، مسح علی
الجیمہ، تیمم اور وصفِ رکنیت کا شاہد صرف ایک مقیس علیہ ہے یعنی اعضاء مغسولہ، تو وصفِ مسح کی وجہ سے عدم تثلیث

میں مسحِ راس کو کثرتِ شواہد کی وجہ سے مسح کی دوسری صورتوں پر قیاس کرنا رائج ہوگا، اور وصفِ رکنیت کی وجہ سے تثلیث میں مسحِ راس کو دوسرے اعضاء مغسولہ پر قیاس کرنا مرجوح ہوگا، کیونکہ کثرتِ اصول میں وصفِ مؤثر کے ساتھ حکم کا لزوم زیادہ ہے۔

بعض احناف و شوافع کہتے ہیں کہ کثرتِ اصول سے ترجیح صحیح نہیں ہے، کیونکہ قیاس میں مقیس علیہ کی کثرت ایسی ہی ہے جیسے خبر میں رواۃ کی کثرت، اور رواۃ کی کثرت سے خبر میں ترجیح نہیں ہوتی، لہذا مقیس علیہ کی کثرت سے بھی قیاس کو ترجیح نہ ہوگی۔ لیکن ہم کہیں گے کہ یہاں حجت وصفِ مؤثر ہوتا ہے نہ کہ مقیس علیہ، لیکن مقیس علیہ کی کثرت کی وجہ سے نفس وصف میں زیادہ قوت پیدا ہو جاتی ہے، اسی قوت سے ترجیح ہوگی، — بلکہ اوپر کی تینوں وجہوں میں وصف کی قوت تاثیر ہی مقصود ہے، اگرچہ جہات متعدد ہیں، اول میں مجتہد کی نظر وصف پر ہے، ثانی میں حکم پر ہے، اور ثالث میں مقیس علیہ پر ہے، حالانکہ تینوں کامال ایک ہی ہے یعنی قوتِ تاثیر، اب اعتراض نہ ہوگا۔

والترجیح بالعدم:- ترجیح کی چوتھی صورت یہ ہے کہ اگر وصف معدوم ہو جائے تو حکم معدوم ہو جائے اس کو عکس کہتے ہیں، اور اگر وصف موجود ہو تو حکم موجود ہو، اس کو طرد و اطراد کہتے ہیں، پس جس وصف میں طرد اور عکس دونوں ہوں تو اس کو اس وصف پر ترجیح ہوگی جس میں صرف طرد ہو، — جیسے سر کے مسح میں احناف نے علت نکالی کہ یہ مسح ہے اس لئے اس کی تکرار مسنون نہیں ہے — تو اس کا عکس ہوگا، کہ جو مسح نہ ہو اس کی تکرار مسنون ہے، جیسے غسل وجہ وغیرہ — اس کے برخلاف شوافع نے کہا کہ مسحِ راس رکن ہے، اس لئے اس کی تکرار مسنون ہے، لیکن اس کا عکس نہیں ہو سکتا کہ جو رکن نہ ہو اس کی تکرار مسنون نہیں ہے، کیونکہ کلی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا رکن نہیں مگر تکرار مسنون ہے، — تو ہمارے وصف میں طرد و عکس دونوں ہیں اور شوافع کے وصف میں صرف طرد ہے، لہذا طرد و عکس والے وصف کو ترجیح ہوگی، — ترجیح کا یہ طریقہ عام اصولیین کے نزدیک صحیح ہے، کیونکہ وصف کے عدم سے حکم کا عدم، یہ دلیل ہے کہ حکم اس وصف کے ساتھ خاص ہے — لیکن یہ ضعیف ہے، کیونکہ اس میں مدار عدم پر ہے کہ عدم وصف ہے تو عدم حکم ہو رہا ہے، اور عدم لاشئ ہے اس کو ترجیح کی بنیاد نہیں بنا سکتے، لیکن باوجود اس وجہ کے ضعیف ہونے کے اگر حکم وصف کے ساتھ متعلق ہو پھر وصف کے معدوم ہونے سے حکم معدوم ہو جائے یعنی طرد و عکس دونوں ہوں تو یہ وصف اس وصف سے زیادہ واضح ہوگا جس میں صرف طرد ہو، یعنی وصف کے وجود سے حکم کا وجود ہو، اور اس کے عدم سے حکم کا عدم نہ ہو، لہذا اسی زیادتی وضاحت کی وجہ سے طرد و عکس والے وصف کو صرف طرد و اطراد کے وصف پر ترجیح ہوگی۔

واذا تعارض:- جیسے دلائل میں تعارض ہوتا ہے اور ترجیح کی ضرورت پیش آتی ہے ایسے ہی کبھی وجوہ ترجیح میں بھی تعارض ہوتا ہے جیسے دو قیاسوں میں تعارض ہوا، اور دونوں کے لئے الگ الگ وجہ ترجیح ہے، تو کیا کریں گے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں تعارض کی صورت میں وصفِ ذاتی کی وجہ سے ترجیح دینا وصفِ عارضی کے مقابلہ میں افضل وارجح ہے، کیونکہ حال یعنی وصفِ عارضی ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے، ذات کے تابع ہوتا ہے، اور تابع اصل کو باطل نہیں کر سکتا ہے۔ بقول صاحب نامی مصنف کی عبارت میں نظر ہے، کیونکہ عبارت سے ذات کی وصف پر ترجیح مفہوم ہو رہی ہے، اور اس میں کوئی کلام نہیں ہے، کلام تو ایسے دو وصفوں میں ہے کہ ایک وصفِ ذاتی ہو، اور دوسرا وصفِ عارضی ہو۔ لہذا یہ کہنا انسب ہے کہ وصفِ عارضی کبھی ذات سے جدا ہو جاتا ہے، ذات اس کے بغیر بھی پائی جاتی ہے، اور وصفِ ذاتی ذات سے کبھی جدا نہیں ہوتا اور ذات اس کے بغیر نہیں پائی جاتی۔ لہذا وصفِ ذاتی کی وجہ سے ترجیح اولیٰ ہے وصفِ عارض سے۔

اسی اصل پر ہمارے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے درمیان ایک مسئلہ میں اختلاف ہو گیا، مسئلہ یہ ہے کہ اگر رمضان کے روزہ میں کسی نے شروع سے نیت نہ کی، نصف النہار سے پہلے پہلے نیت کی تو شوافع کے نزدیک روزہ نہ ہوگا اور ہمارے نزدیک روزہ ہو جائے گا کیوں کہ یہاں دن کا بعض حصہ بغیر نیت کے ہوا اور بعض حصہ نیت کے ساتھ گویا آدھا صحیح اور آدھا فاسد ہوا اور روزہ میں تجزی نہیں ہے، لہذا یا تو پورا صحیح ہوگا یا پورا فاسد ہوگا، فاسد حصہ کو ترجیح دیں گے تو پورا روزہ فاسد ہوگا اور صحیح حصہ کو ترجیح دیں گے تو پورا روزہ صحیح ہوگا، دونوں طرح وجہ ترجیح ہے، امام شافعی نے فاسد حصہ کو ترجیح دی، وہ اس طرح — کہ روزہ عبادت ہے جس کی حقیقت مفطراتِ ثلاثہ سے امساک ہے لیکن محض امساک عبادت نہیں، جب تک اس کے ساتھ نیت نہ ہو، تو جب دن کے ایک حصہ میں نیت نہیں پائی گئی تو عبادت کے باب میں احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ روزہ معتبر نہ ہو، کیوں کہ آدھا فاسد ہوا اور آدھا صحیح تو عبادت کے باب میں پورے کو فاسد کہنا احوط ہے، — لیکن ہم کہتے ہیں کہ جب دن کے اکثر حصہ میں نیت پائی گئی اور بعض حصہ میں نیت نہیں پائی گئی، تو دن کے اکثر اجزا جو نیت کے ساتھ ہیں اس کو بعض اجزا پر جو بغیر نیت کے ہیں ترجیح دیں گے، لاکثر حکم الکل کے قاعدے سے، کیونکہ روزہ ایک عبادت ہے جس میں تجزی نہیں ہے، یا تو پورا صحیح ہوگا یا پورا فاسد، — الغرض امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے عبادت ہونے کے پہلو کو اختیار کرتے ہوئے فاسد کو صحیح پر ترجیح دی، (یعنی دن کے جس حصہ میں نیت نہیں تھی اس میں روزہ فاسد ہے اور جس حصہ میں نیت پائی گئی اس میں روزہ صحیح ہوا) اور روزہ کا عبادت ہونا وصفِ عارضی ہے، کیوں کہ یہ عبادت بنتا ہے نیت سے، نفس امساک عبادت نہیں ہے، تو عبادت ہونا امساک کے لئے وصفِ عارض ہے جو کبھی امساک سے جدا بھی ہوتا ہے، جیسے کوئی صرف بھوکا رہا تو امساک ہے عبادت نہیں، غرض عبادت ہونا روزہ کا وصفِ عارضی ہے — اور ہم نے دن کے اجزاء کے اعتبار سے ترجیح دی، کیوں کہ اکثر اجزاء میں نیت تھی، بعض میں نہ تھی تو اکثر کو ترجیح دیتے ہوئے روزہ کو صحیح قرار دیا، اور وقت کے اجزاء کل وقت کا وصفِ ذاتی ہے، بلکہ مَقُوم ہے،

کیونکہ کثرت امر وجودی ہے، لہذا وہ وصف ذاتی ہوگا، تو ہم نے وصف ذاتی کو ترجیح دی وصف عارضی پر، اور ہم نے کہا کہ کثرت اجزاء کی وجہ سے روزہ صحیح ہوگا، اور عبادت ہونے کی وجہ سے فساد کو ترجیح نہیں دی کیونکہ عبادت ہونا وصف عارض ہے۔

فَصَلِّ ثُمَّ جُمْلَةً مَا يَنْبُتُ بِالْحَجَجِ الَّتِي مَرَدُّهَا سَابِقًا عَلَى بَابِ الْقِيَاسِ
شَيْئَانِ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ وَإِنَّمَا يَصِحُّ
التَّعْلِيلُ لِلْقِيَاسِ بَعْدَ مَعْرِفَةِ هَذِهِ الْجُمْلَةِ فَالْحَقْنَا هَاهُنَا بِهَذَا الْبَابِ لِتَكُونُ وَسِيلَةً
إِلَيْهِ بَعْدَ أَحْكَامِ طَرِيقِ التَّعْلِيلِ أَمَّا الْأَحْكَامُ فَأَنْوَاعُ أَرْبَعَةٌ حُقُوقُ اللَّهِ تَعَالَى
خَالِصَةٌ وَحُقُوقُ الْعِبَادِ خَالِصَةٌ وَمَا اجْتَمَعَ فِيهِ حَقَّانِ وَحَقُّ اللَّهِ تَعَالَى فِيهِ
غَالِبٌ كَحَدِّ الْقَذْفِ وَمَا اجْتَمَعَ فِيهِ وَحَقُّ الْعَبْدِ فِيهِ غَالِبٌ كَالْقَصَاصِ۔

ترجمہ:- فصل، پھر وہ تمام چیزیں جو ان حجّتوں سے ثابت ہوتی ہیں، جن کا ذکر باب القیاس سے پہلے گذر چکا ہے وہ دو چیزیں ہیں، احکام مشروعہ اور وہ جن کے ساتھ احکام مشروعہ متعلق ہوتے ہیں، (یعنی متعلقات احکام مشروعہ) اور قیاس کے لئے تعلیل صحیح ہوتی ہے ان تمام کی معرفت کے بعد، تو ہم نے ان کو اس باب کے ساتھ لاحق کر دیا، تاکہ یہ قیاس تک پہنچنے کا ذریعہ ہو جائیں طریق تعلیل کے مضبوط ہونے کے بعد، اور بہر حال احکام پس وہ چار قسم پر ہیں، (۱) خالص اللہ تعالیٰ کے حقوق، (۲) اور خالص بندوں کے حقوق، (۳) اور وہ جس میں دونوں حق جمع ہوں، اور اس میں اللہ کا حق غالب ہو، جیسے حد قذف، (۴) اور وہ جس میں دونوں حق جمع ہوں، اور بندے کا حق اس میں غالب ہو جیسے قصاص۔

تشریح:- ماقبل میں آپ یہ بات جان چکے ہیں کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اربعہ اور احکام ہے، مصنف رحمۃ اللہ علیہ ادلہ اربعہ کی بحث پوری کر کے اب احکام کی بحث شروع کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ باب القیاس سے پہلے جو ادلہ ثلاثہ گذر چکے ان سے دو طرح کی چیزیں ثابت ہوتی ہیں، (۱) ایک احکام مشروعہ، (۲) اور دوسرے متعلقات احکام یعنی جن سے احکام متعلق ہوتے ہیں یعنی علیت، شرائط، اور اسباب وغیرہ۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے کہا وہ ادلہ ثلاثہ جو باب القیاس سے پہلے گذرے۔ اس سے اشارہ اس طرف کر رہے ہیں کہ قیاس فقط مظہر حکم ہوتا ہے، مثبت حکم نہیں ہوتا، لہذا کتاب وسنت اور اجماع ان ادلہ سے یہ چیزیں ثابت ہوں گی، قیاس فقط مظہر حکم ہوگا۔

وانما يصح التعليل :- ایک اعتراض کا جواب ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ احکام مشروعہ اور متعلقات احکام ادلہ ثلثہ کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہوتے ہیں، قیاس سے نہیں ثابت ہوتے تو ان احکام ومتعلقات کو قیاس کے باب میں کیوں بیان کیا گیا؟ قیاس سے ان کا کیا جوڑ ہے؟

اس کا جواب دے رہے ہیں کہ ان تمام چیزوں کے پہنچانے کے بعد ہی قیاس ہو سکتا ہے، یعنی قیاس کے لئے ضروری ہے کہ احکام اور متعلقات احکام یعنی اسباب، علل اور شروط وغیرہ کا علم ہو، کیونکہ قیاس کی غرض حکم معلوم کو اس کی شرط معلوم اور سبب معلوم اور وصف معلوم کے ساتھ فرع کی طرف متعدی کرنا ہے، تو جب تک احکام ومتعلقات احکام کی معرفت نہ ہوگی ان سب چیزوں کی رعایت نہیں ہو سکتی۔

اس لئے ان کو قیاس کے باب کے ساتھ لاحق کر دیا گیا، تاکہ طریق تعلیل کے مضبوط و مستحکم ہونے کے بعد یہ معرفت قیاس تک رسائی کا ذریعہ اور وسیلہ بن جائے۔

پھر احکام مشروعہ کی حیا میں ہیں؛

(۱) **خالص اللہ کے حقوق**، جن کے بجالانے میں صرف اللہ کی جانب کی رعایت ہو، بندوں کی رعایت مطلوب نہ ہو جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ، — یا اس سے مراد وہ احکام ہیں جن سے عام لوگوں کا نفع وابستہ ہو جیسے زنا کی حرمت، اس سے نسب کی حفاظت مقصود ہے جس کا نفع عام لوگوں سے متعلق ہے، — اس کو اللہ کی طرف منسوب کرنا اور اللہ کا حق کہنا شرف وعظمت کے لئے ہے ورنہ اللہ تعالیٰ کی ذات نفع سے بلند و بالا ہے۔

(۲) **خالص بندوں کے حقوق**، جس سے خاص افراد کے مصالح متعلق ہوں جیسے غیر کے مال کو غصب کرنا، جس میں مالک کا نفع ملحوظ ہے،

(۳) **حق اللہ اور حق العبد دونوں ہوں** اور اللہ تعالیٰ کا حق غالب ہو جیسے حد قذف، یہ اس لحاظ سے تو حق اللہ ہے کہ فعل منہی عنہ (پاکدامن بندہ کی ہتک عزت) کی سزا ہے — اور اس لحاظ سے حق العبد ہے کہ اس میں خاص بندہ کے ننگ و عار کا ازالہ ہے، — لیکن حق اللہ اس میں غالب ہے، اسی لئے اس میں نہ وراثت جاری ہوتی ہے کہ مقذوف کے مرنے کے بعد اس کے ورثاء حد کا دعویٰ کریں، نہ معاف کرنے سے حد معاف ہو سکتی ہے، — امام شافعی ؒ کے نزدیک اس میں حق العبد غالب ہے اس لئے ان کے نزدیک اس میں وراثت بھی جاری ہوتی ہے، اور معاف کرنے سے حد معاف بھی ہو جاتی ہے۔

(۴) **حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہوں** اور بندے کا حق غالب ہو، جیسے قصاص — اس میں اللہ کا حق اس لحاظ سے ہے کہ پورے عالم کو قتل و فساد سے بچانا ہے، اور مقتول کی جان کا بدلہ ہے اس لحاظ سے حق العبد ہے — اور

بندے کا حق غالب ہے، اس لئے قصاص میں وارثت بھی جاری ہوگی، اس کے بدلہ میں دیت لینا بھی صحیح ہے، اور قصاص کو صاحب حق معاف بھی کر سکتا ہے۔

وَحُقُوقُ اللَّهِ تَعَالَى ثَمَانِيَةُ أَنْوَاعٍ عِبَادَاتٍ خَالِصَةٌ كَالْإِيْمَانِ وَالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَنَحْوِهَا وَعُقُوبَاتٌ كَامِلَةٌ كَالْحُدُودِ وَعُقُوبَاتٌ قَاصِرَةٌ وَنُسَمِيْهَا أَجْزِيَّةً وَذَلِكَ مِثْلُ حَرْمَانِ الْمِيرَاثِ بِالْقَتْلِ وَحُقُوقٌ دَائِرَةٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ وَهِيَ الْكَفَّارَاتُ وَعِبَادَةٌ فِيْهَا مَعْنَى الْمُؤَنَّةِ حَتَّى لَا يَشْتَرِطَ لَهَا كَمَالُ الْأَهْلِيَّةِ فَهِيَ صَدَقَةُ الْفِطْرِ وَمُؤَنَّةٌ فِيْهَا مَعْنَى الْقُرْبَةِ وَهُوَ الْعُسْرُ وَلِهَذَا لَا يَبْتَدِئُ عَلَى الْكَافِرِ وَجَارَ الْبَقَاءِ عَلَيْهِ عِنْدَ مُحَمَّدٍ ﷺ وَمُؤَنَّةٌ فِيْهَا مَعْنَى الْعُقُوبَةِ وَهُوَ الْخِرَاجُ وَلِذَا لَيْسَ يَبْتَدِئُ عَلَى الْمُسْلِمِ وَجَارَ الْبَقَاءِ عَلَيْهِ وَحَقٌّ قَائِمٌ بِنَفْسِهِ وَهُوَ خُمْسُ الْغَنَائِمِ وَالْمُعَادِنِ فَإِنَّهُ حَقٌّ وَجَبَ لِلَّهِ تَعَالَى ثَابِتًا بِنَفْسِهِ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْجِهَادَ حَقُّهُ فَصَارَ الْمُصَاحِبُ بِهِ لَهُ كُلُّهُ لِكُنْهُ أَوْ جَبَّ أَرْبَعَةٌ أَخْمَاسِهِ لِلْغَانِمِينَ مِنْهُ فَلَمْ يَكُنْ حَقًّا لَزِمَنَا آدَاءُهُ طَاعَةً لَهُ بَلْ هُوَ حَقٌّ اسْتَبْقَاهُ لِنَفْسِهِ فَتَوَلَّى السُّلْطَانُ أَخْذَهُ وَقَسَمَتَهُ وَلِهَذَا جَوَزْنَا صَرْفَهُ إِلَى مَنْ اسْتَحَقَّ أَرْبَعَةَ الْأَخْمَاسِ مِنَ الْغَانِمِينَ بِخِلَافِ الزَّكَاةِ وَالصَّدَقَاتِ وَحَلَّ لِبَنِي هَاشِمٍ لِأَنَّهُ عَلَى هَذَا التَّحْقِيقِ لَمْ يَصِرْ مِنَ الْأَوْسَاحِ وَأَمَّا حُقُوقُ الْعِبَادِ فَإِنَّهَا أَكْثَرُ مِنْ أَنْ تُحْصَى۔

ترجمہ:- اور اللہ تعالیٰ کے حقوق کی آٹھ قسمیں ہیں، خالص عبادات جیسے ایمان، نماز اور زکوٰۃ اور اس کے مثل، اور کامل عقوبات جیسے حدود، اور عقوباتِ قاصرہ اور ہم ان کا نام انجزیہ رکھتے ہیں، اور یہ جیسے قتل کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا، اور ایسے حقوق جو دائر ہوں دوامروں کے درمیان اور وہ کفارات ہیں، اور ایسی عبادت جس میں مؤنت کے معنی ہوں، یہاں تک کہ اس کے لئے کامل اہلیت شرط نہیں ہے، پس یہ صدقہ فطر ہے، اور ایسی مؤنت جس میں عبادت کے معنی ہیں اور وہ عشر ہے، اور اسی وجہ سے ابتداء عشر کافر پر نہیں ہوگا، اور امام محمد ؒ کے نزدیک کافر پر بقاء جائز ہے، اور ایسی مؤنت جس میں عقوبت کے معنی ہیں اور وہ خراج ہے، اور اسی وجہ سے خراج ابتداء مسلمان پر نہیں ہوگا، اور مسلمان پر خراج کی بقاء جائز ہے، اور ایسا حق جو بالذات قائم ہے اور وہ معاون اور غنائم کا خمس ہے، تو یہ ایسا حق

ہے جو اللہ تعالیٰ کے لئے بالذات ثابت ہوا ہے، اس بنا پر کہ جہاد اللہ کا حق ہے تو اس کے ذریعہ حاصل شدہ مال بھی پورے کا پورا اس کے لئے ہوگا، لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کے چار خُمس اپنی طرف سے بطور احسان و فضل کے غانمین کے لئے ثابت کئے تو یہ خُمس ایسا حق نہیں ہے جس کی ادائیگی ہم پر لازم ہو اس کی اطاعت کے خاطر، بلکہ یہ ایسا حق ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے باقی رکھا ہے، پس بادشاہ اس کو لینے اور اس کو تقسیم کرنے کا متولی ہوگا، اور اسی وجہ سے ہم نے جائز قرار دیا اس کے صرف کرنے کو ان لوگوں پر جو غانمین میں سے چار خُمس کے مستحق ہوئے تھے، برخلاف زکوٰۃ اور صدقات کے، اور خُمس حلال ہے بنی ہاشم کے لئے، اس لئے کہ خُمس اس تحقیق کے مطابق میل کچیل میں سے نہیں ہے، اور بہر حال حقوق العباد تو وہ اَنْکُنْتَ ہیں۔

تشریح:- حقوق اللہ کی آٹھ قسمیں ہیں، جس کو مصنف رحمۃ اللہ علیہ ترتیب وار بتلا رہے ہیں:

(۱) **خالص عبادات** جس میں عقوبت یا مؤنت کے معنی نہ ہوں جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ اور حج اور ایمان جو اصل عبادات ہے۔

(۲) **عقوباتِ کاملہ** کامل سزائیں جو اللہ نے مقرر کی ہیں، جو زاجر ہیں، یعنی ان کے بعد عام طور پر فساد کی روک تھام ہو جاتی ہے جیسے حد زنا، حد قذف، حد شرب خمر، حد سرتہ وغیرہ۔

(۳) **عقوباتِ قاصرہ** جس کا دوسرا نام جزا ہے، جس کی جمع اَجْزِیَہ ہے، یہ بھی سزائیں ہیں مگر سزا اور عقوبت کے معنی ان میں کم تر ہیں، اسی لئے اس کو جزا بھی کہتے ہیں کیونکہ جزا کا اطلاق سزا و عقوبت پر بھی ہوتا ہے جیسے **جزاء بما کَسَبَا** میں جزاء سے عقوبت مراد ہے، اور کسبھی ثواب پر بھی اطلاق ہوتا ہے جیسے **جزاء بما کَالُوْا یَعْمَلُوْنَ** میں جزا سے ثواب مراد ہے، تو عقوبتِ کاملہ اور قاصرہ میں فرق کرنے کے لئے اس کو جزا سے بھی تعبیر کرتے ہیں، جب جزا کا لفظ مستعمل ہو تو عقوبتِ قاصرہ مراد ہوگی، اور عقوبت کا لفظ ہو تو عقوبتِ کاملہ مراد ہوگی جیسے کسی نے اپنے مُورث کو عداً قتل کر دیا تو قاتل میراث سے محروم ہوگا، میراث سے محروم ہونا یہ عقوبتِ قاصرہ ہے، کیونکہ قتلِ عداً کی کامل سزا تو قصاص ہے، اور میراث سے محروم ہونا یہ اس سے کم تر سزا ہے، اسی لئے قتلِ خطا میں بھی حرمانِ ارث ثابت ہو جاتا ہے، اگر حرمانِ ارث کامل سزا ہوتی تو قتلِ خطا میں جیسے قصاص نہیں ہوتا یہ بھی نہ ہوتا، مگر حرمانِ ارث ہوتا ہے معلوم ہوا کہ یہ کم تر سزا ہے۔

(۴) **ایسے حقوق جن میں عبادت اور عقوبت دونوں معنی پائے جاسکیں**، جیسے تمام کفارات، ان میں دونوں معنی ہیں، کفارے عبادت تو اس لئے ہیں کہ یہ ادا ہوتے ہیں ایسی چیزوں سے جو عبادت ہیں جیسے روزہ، غلام آزاد کرنا، مسکینوں کو کھانا کھانا، یہ سب عبادتیں ہیں، نیز کفارہ اس پر واجب نہیں ہے جو عبادت کا اہل نہیں جیسے کفار، یہ بھی

علامت ہے کفارہ کے عبادت ہونے کی — اور کفارہ عقوبت اس لئے ہے کہ کفارہ واجب ہوتا ہی ہے کسی حرام فعل کے ارتکاب کرنے پر بطور سزا کے، دیگر عبادات کی طرح کفارہ ابتداءً واجب نہیں ہوتا ہے، نیز کفارہ کے معنی ہیں چھپانا اور کفارہ کو کفارہ کہتے ہی اس لئے ہیں کہ وہ گناہوں کو چھپا لیتا ہے، غرض کفارہ میں دونوں جہتیں ہیں، لیکن ہمارے نزدیک اس میں جہت عبادت غالب ہے، سوائے کفارہ ظہار کے کہ اس میں عقوبت کی جہت غالب ہے، کیونکہ وہ منکر آمن القول وزور ہے۔

(۵) ایسی عبادت جس میں مؤنت کے معنی ہوں، مؤنت کے معنی ذمہ داری کا بوجھ اٹھانا، اسی لئے اس میں کامل اہلیت یعنی عاقل بالغ ہونا بھی شرط نہیں ہے، جو خالص عبادت کے لئے شرط ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ اس میں مؤنت کے معنی ہیں، عبادت خالصہ نہیں ہے، — جیسے صدقہ فطر اس میں عبادت کی جہت اس لئے ہے کہ روزہ دار سے جو لغو اور رفث ہوا ہے صدقہ فطر اس سے طہارت کا ذریعہ ہے، یہ دلیل ہے عبادت ہونے کی، — اور صدقہ فطر کا سبب راس ہے، یعنی انسان جن کا خرچ برداشت کرتا ہے، اور کفالت کرتا ہے، جیسے چھوٹے بچے، غلام مملوک، ان سب کا نفقہ آدمی پر ہوتا ہے، اس لئے ان کا صدقہ فطر بھی آدمی پر ہوتا ہے تو صدقہ فطر میں راس کا سبب ہونا یہ دلیل ہے کہ اس میں مؤنت کے معنی ہیں، جیسے نفقہ کی مؤنت ہے ایسے ہی صدقہ کی مؤنت اور ذمہ داری بھی ہے، لیکن عبادت کا پہلو غالب ہے اس لئے کہا عبادۃ فیہا معنی المؤمنۃ۔

(۶) ایسی مؤنت جس میں عبادت کے معنی ہوں جیسے عشر، عشر درحقیقت زراعت والی زمین کی آدمی پر ایک زائد بار ذمہ داری ہے جو ایک طرح کی مؤنت ہے، اگر آدمی اسے ادا نہیں کرے گا تو حکومت زمین اس سے لے لیگی، — لیکن اس میں عبادت کے معنی بھی ہیں اس لحاظ سے کہ عشر صرف مسلمان پر واجب ہوتا ہے، جیسے اور عبادتیں مسلمان پر واجب ہوتی ہیں، اسی لئے عشر کافر پر ابتداءً واجب نہیں ہوتا، کیونکہ کافر عبادت کا اہل نہیں ہے، البتہ بقاء امام محمد کے نزدیک کافر پر عشر واجب ہوتا ہے، یعنی کسی ذمی کافر نے مسلمان سے عشری زمین خریدی تو اس کا فرضی پر مؤنت کا اعتبار کرتے ہوئے عشر باقی رہے گا، کیونکہ کافر مؤنت کا اہل ہے، اگرچہ عبادت کا اہل نہیں ہے، غرض عبادت کے معنی کی رعایت میں کافر پر ابتداءً عشر نہیں اور مؤنت کے معنی کی رعایت کرتے ہوئے بقاء کافر پر عشر ہوگا، نیز عشر کے مصارف وہی ہیں جو زکوٰۃ کے مصارف ہیں، یہ دلیل ہے عشر کے عبادت ہونے کی۔

(۷) ایسی مؤنت جس میں عقوبت کے معنی ہوں، جیسے خراج، خراج بھی درحقیقت زمین کا ٹیکس ہے، جس میں وہ زراعت کرتا ہے، اگر نہ ادا کرے گا تو حکومت زمین لے لیگی، — لیکن اس میں عقوبت کے معنی بھی ہیں، اسی وجہ سے خراج ابتداءً مسلمان پر لاگو نہیں ہوتا ہے، کیونکہ مسلمان عقوبت و ذلت کا اہل نہیں ہے ابتداءً — لیکن چونکہ خراج میں

مؤنت کے معنی اصل ہیں، اس لئے بقاء مسلمان پر خراج لازم ہوگا کیونکہ مسلمان مؤنت کا اہل ہے، بقاء کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان نے کافر سے خراجی زمین خریدی یا کافر مسلمان ہو گیا اور اس کے پاس خراجی زمین ہے تو مسلمان سے خراج لیا جائے گا، غرض عقوبت کے معنی کی رعایت کرتے ہوئے مسلمان پر ابتداء خراج نہیں ہے اور مؤنت کے معنی کی رعایت میں بقاء مسلمان پر خراج ہوگا۔

(۸) ایسا حق جو بذاتِ خود قائم ہو، بندے کے ذمہ سے اس کا کوئی تعلق نہ ہو، جیسے غنیمتوں اور معدنیات کا پانچواں حصہ، کیونکہ جہاد اللہ تعالیٰ کا حق ہے تو جہاد سے حاصل ہونے والا سارا مال اللہ کے لئے ہونا چاہیے تھا، مگر اللہ نے احسان و فضل کر کے چار حصے تو مجاہدین کو دے دئے، اور ایک خمس اپنے لئے باقی رکھا، تو یہ خمس ایسا حق ہے جو ہمارے اوپر بطور طاعت کے ادا کرنا لازم نہیں ہے، بلکہ یہ تو اللہ نے اپنے لئے باقی رکھا ہے، پھر اپنے نائب یعنی حاکم وقت کو اس کی تقسیم کا ذمہ دار بنایا۔ اسی طرح معدنیات یعنی زمین کے اندر سونے چاندی کے خزانے جو اللہ نے پیدا کئے ہیں، تو یہ بھی سارے معدنیات اللہ کے ہی ہونے چاہئیں، مگر اللہ نے فضل و احسان کر کے اس کے پانچ حصے کر کے چار حصے زمین کے مالک کو دے دئے اور ایک خمس اپنے لئے رکھا، اور یہاں بھی حاکم وقت کو ذمہ دار بنایا۔ پس جب جہاد میں حاصل ہونے والا مال اور معدن کا مال اللہ تعالیٰ کا ایسا حق ہے جو بذاتِ خود قائم ہے، بندوں پر بطریق عبادت لازم نہیں ہے، تو یہ خمس کا مال غانمین اور معدن پائے والوں پر بھی صرف کرنا جائز ہے، جو چار اخماس کے مستحق بنے ہیں، یعنی اگر یہ حضرات جو چار خمس کے مستحق بنے ہیں، یہ محتاج ہوں تو خمس جو اللہ کا حق ہے وہ ان کو دیا جاسکتا ہے، اور ان کی اولاد اور آباء کو بھی دیا جاسکتا ہے، کیونکہ یہ ایسا حق ہے جو بذاتِ خود ثابت ہے، اگر یہ خمس ایسا حق نہ ہوتا جو بذاتِ خود ثابت ہے بلکہ بندوں پر بطریق طاعت واجب ہوتا جیسے زکوٰۃ، بندوں پر بطریق طاعت واجب ہے۔ تو چار اخماس والوں کو دینا جائز نہ ہوتا، جیسے زکوٰۃ ادا کرنے والے اگر چہ محتاج ہوں تو ان کی زکوٰۃ کا مال ان پر اور ان کے آباء و اولاد پر صرف کرنا جائز نہیں ہے۔ اس تحقیق سے کہ خمس بذاتِ خود قائم حق ہے، بندوں کے ذمہ سے اس کوئی تعلق نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ خمس لوگوں کا میل کچیل نہیں ہے، جیسے زکوٰۃ میل کچیل ہے، لہذا جب میل کچیل نہیں تو خمس بنی ہاشم کو بھی دیا جاسکتا ہے، جب کہ زکوٰۃ بنی ہاشم کے لئے جائز نہیں ہے، کیونکہ وہ میل کچیل ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ خالص بندوں کے حقوق تو انکنت ہیں، بیشمار ہیں، جیسے تلف کئے ہوئے مال کا ضمان، ضمان دیت، مغضوب کا ضمان، ملکِ ثمن، ملکِ مبیع، ملکِ طلاق وغیرہ یہ سب بندوں کے حقوق ہیں۔

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي فَارْبَعَةُ السَّبَبِ وَالْعَلَّةُ وَالشَّرْطُ وَالْعَلَامَةُ أَمَّا السَّبَبُ

الْحَقِيقَى فَمَا يَكُونُ طَرِيقًا إِلَى الْحُكْمِ مِنْ غَيْرَانِ يُضَافُ إِلَيْهِ وَجُوبٌ وَلَا
وُجُودٌ وَلَا يَعْقُلُ فِيهِ مَعَانِي الْعِلَلِ لَكِنْ يَتَخَلَّلُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْحُكْمِ عِلَّةٌ لَا تُضَافُ
إِلَى السَّبَبِ وَذَلِكَ مِثْلُ دَلَالَةِ السَّارِقِ عَلَى انْسَانٍ لَيْسَ سَرِقَهُ فَإِنْ أُضِيفَتْ إِلَى
السَّبَبِ صَارَ لِلْسَّبَبِ حُكْمُ الْعِلَّةِ وَذَلِكَ مِثْلُ قَوْدِ الدَّابَّةِ وَسَوْقِهَا هُوَ سَبَبٌ
لِمَا يَنْلَفُ بِهَا لَكِنَّهُ فِيهِ مَعْنَى الْعِلَّةِ فَاَمَّا الْيَمِينُ بِاللَّهِ تَعَالَى فَسُمِّيَ سَبَبًا
لِلْكَفَّارَةِ مَجَازًا وَكَذَلِكَ تَغْلِيْقُ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالشَّرْطِ لِأَنَّ أَدْنَى دَرَجَاتِ
السَّبَبِ أَنْ يَكُونَ طَرِيقًا وَالْيَمِينُ تُعْقَدُ لِلْبَرِّ وَذَلِكَ قَطُّ لَا يَكُونُ طَرِيقًا لِلْكَفَّارَةِ
وَلَا لِلْجَزَاءِ لَكِنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يُؤَلَّ إِلَيْهِ فَسُمِّيَ سَبَبًا مَجَازًا وَهَذَا عِنْدَنَا

ترجمہ:- اور بہر حال دوسری قسم پس وہ چار ہیں، سبب، علت، شرط اور علامت، بہر حال سبب حقیقی پس وہ ہے جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو، بغیر اس کے کہ اس کی طرف وجوب یا وجود منسوب ہو، اور سبب میں علل کے معانی متصور نہ ہوں، لیکن سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہو جو سبب کی طرف مضاف نہ ہو، اور سبب حقیقی جیسے چور کی رہنمائی کرنا کسی انسان کے مال پر، تاکہ چور اس کو چرالے، پس اگر علت کو سبب کی طرف منسوب کیا گیا تو سبب کے لئے علت کا حکم ہوگا اور یہ جیسے چوپایہ کو کھینچنا اور ہانکنا، یہ سبب ہے اس چیز کا جو اس سے تلف ہو جائے، لیکن یہ ایسا سبب ہے کہ اس میں علت کے معنی ہیں۔

بہر حال اللہ کی قسم کھانا پس اس کا نام رکھا گیا وجوب کفارہ کا سبب مجازاً اور ایسے ہی (مجازاً) نام رکھا گیا سبب (طلاق اور عتاق کو شرط پر معلق کرنے کا کیونکہ سبب کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ رسائی کا ذریعہ ہو، اور قسم منعقد کی جاتی ہے پوری کرنے کے لئے، اور پورا کرنا ہرگز نہ کفارہ تک رسائی کا ذریعہ ہے، نہ جزا تک، لیکن یہ احتمال رکھتا ہے کہ حکم کی طرف لوٹ آئے، تو سبب نام رکھ دیا گیا مجازاً، اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ قسم اول یعنی احکام شروع کا بیان پورا کرنے کے بعد قسم ثانی یعنی متعلقات احکام کا بیان شروع کر رہے ہیں، یہ دونوں ادلہ ثلثہ سے ثابت ہوتے ہیں۔

فرماتے ہیں کہ متعلقات احکام شروع چار ہیں،

(۱) سبب (۲) علت (۳) شرط (۴) علامت — دلیل حصر یہ ہے کہ جس امر کے ساتھ احکام شروع متعلق ہوتے ہیں اس امر کی دو صورتیں ہیں، وہ یا توشی کی حقیقت میں داخل ہوگا یا نہیں، اگر داخل ہے تو رکن ہوگا، اور اگر

داخل نہیں ہے، تو دو صورتیں ہیں، یا تو وہ امرشی میں مؤثر ہوگا یا نہیں، اگر مؤثر ہے تو علت ہے، اور اگر مؤثر نہیں ہے، تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں، یا تو اس شی کی طرف فی الجملہ موصول ہوگا یا نہیں، اول سبب ہے، اور اگر موصول نہیں تو وہ شی اس پر موقوف ہوگی یا نہیں اول شرط ہے، ثانی علامت ہے، لیکن اول یعنی رکن سے مراد حکم ہے، تو وہ متعلقات حکم سے خارج ہے لہذا مذکورہ چار چیزیں باقی رہ گئیں۔

پھر سبب کی تین قسمیں ہیں، (۱) سبب حقیقی (۲) سبب فیہ معنی العلة (۳) سبب مجازی۔

سبب کے لغوی معنی ہیں جو مقصود تک پہنچائے، راستہ کو بھی اسی لئے سبب کہتے ہیں کہ وہ مقصود تک پہنچاتا ہے، اور سبب کے اصطلاحی معنی یہ ہے کہ سبب حقیقی وہ ہے جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو، مگر حکم کا وجود اور وجوب اس کی طرف منسوب نہ ہو، اور نہ اس سبب میں کسی بھی طرح علت کے معنی متصور ہوں، لیکن حکم اور سبب کے درمیان ایک ایسی علت ہونی چاہیے، جو سبب کی طرف منسوب نہ ہو، **طریقاً الی الحکم** کی قید سے علامت نکل گئی، کیونکہ علامت حکم تک پہنچاتی نہیں، صرف حکم پر دلالت کرتی ہے، اور سبب حقیقی کی قید سے سبب مجازی خارج ہو گیا، جیسے یمین کفارہ کا سبب مجازی ہے، اور وقت نماز کے لئے اور شہود شہر روزہ کے لئے اور بیت اللہ حج کے لئے سبب مجازی ہے، حکم کا وجوب سبب کی طرف منسوب نہ ہو— اس قید سے علت خارج ہو گئی، کیونکہ علت کی طرف حکم کا وجوب منسوب ہوتا ہے، اور نہ حکم کا وجوب منسوب ہو— اس قید سے شرط نکل گئی، کیونکہ شرط کی طرف حکم کا وجوب منسوب ہوتا ہے۔

بہر حال سبب حقیقی وہ ہے جو حکم تک پہنچائے، مگر حکم کا وجود اور وجوب اس سبب کی طرف منسوب نہ ہو، اور نہ اس سبب میں علت کے معنی متصور ہوں، لیکن اس سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہو، جو سبب کی طرف منسوب نہ ہو۔

سبب حقیقی کی مثال جیسے چور کی کسی کے مال پر رہنمائی کرنا، تاکہ وہ مال چرائے، اب اس چور نے چوری کی تو رہنمائی کرنے والے پر تاوان نہ آئے گا، کیونکہ رہنمائی کرنا اور پتہ بتانا یہ سبب محض ہے، علت نہیں ہے، اس کی طرف چوری کا وجود اور وجوب منسوب نہیں ہے یعنی رہنمائی کرنا نہ فعل سرقتہ کو واجب کرتا ہے نہ موجود کرتا ہے، اور نہ فعل سرقتہ میں یہ مؤثر ہے،— البتہ رہنمائی (سبب) اور فعل سرقتہ (حکم) کے درمیان چور کا فعل ہے جو علت ہے، لہذا ضمان علت پر یعنی چور پر آئے گا نہ کہ سبب پر یعنی رہنمائی کرنے والے پر۔

فان اضيفت الی السبب:- سبب کی دوسری قسم ”سبب فیہ معنی العلة“ میں سبب اور حکم کے درمیان جو علت ہے وہ سبب کی طرف منسوب ہو، تو یہ سبب فی معنی العلة ہوگا، یعنی یہ سبب علت کے حکم میں ہوگا، اس کو علة العلت بھی کہتے ہیں، کیونکہ حکم منسوب ہے علت کی طرف اور علت منسوب ہے سبب کی طرف تو گویا سبب علة العلت بن گیا۔

جیسے ایک آدمی جانور کو آگے سے کھینچ کر یا پیچھے سے ہنکا کر لے جا رہا ہے، اور اس جانور کے پیروں میں ایک آدمی کچل کر مر گیا، تو جانور کو ہنکا کر لے جانے والے پر رمضان اور دیت آئے گی، کیونکہ یہاں اس آدمی کا کچل کر ہلاک ہونا حکم ہے، اور اس کا جانور کو ہانکنا اور کھینچنا سبب ہے، اور ان دونوں کے درمیان ایک علت ہے یعنی جانور کا پیروں سے اس کو کچلنا، لیکن یہ علت سبب یعنی جانور کو ہانکنے اور کھینچنے کی طرف منسوب ہے، کیونکہ اس کے ہانکنے اور کھینچنے کی وجہ سے ہوا، ورنہ جانور کو تو اپنے فعل میں کوئی اختیار نہیں ہے، تو سوق و قود یعنی ہانکنا اور کھینچنا علت العلل ہوا، لہذا ہلاکت کا حکم اس کی طرف منسوب ہوگا اور اس پر دیت آئے گی۔

تنبیہ:- علت العلل کی طرف حکم کی نسبت یعنی ہلاکت کا ضمان سائق اور قاند پر آئے گا، یہ صرف ضمان اور دیت کی حد تک ہے، لیکن براہ راست ارتکاب فعل پر جو سزا مرتب ہوتی ہے اس میں حکم کی نسبت علت العلل کی طرف نہ ہوگی، لہذا اگر جانور کے پیروں تلے اس کا مورث کچل کر مر گیا، تو سائق و قاند میراث سے محروم نہ ہوگا، اور نہ کفارہ و قصاص آئے گا، خلاصہ یہ کہ سائق پر صرف ضمان محل آئے گا، ضمان مباشرت لازم نہ ہوگا۔

فاما الیمین باللہ:- سبب کی تیسری قسم یعنی سبب مجازی کا بیان ہے، یمین کفارہ کا سبب مجازی ہے، اسی طرح طلاق وعتاق کو کسی شرط پر معلق کیا، جیسے **ان دخلت الدار فانت طالق، ان دخلت الدار فانت حرّ**، تو یہاں بھی تعلیق جزاء کا سبب مجازی ہے، حقیقی سبب نہیں ہے، اس لئے کہ سبب کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو، اور اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہونے کے ساتھ علت کے مشابہ ہو یا علت کے معنی میں ہو، -- اور یہاں یمین میں یہ بات نہیں ہے، بلکہ یمین تو بر کے لئے یعنی پوری کرنے کے لئے مشروع ہوئی ہے، چاہے یمین باللہ ہو یا یمین بغیر اللہ یعنی تعلیق ہو، اور یمین کو پورا کرنا یہ حکم یعنی کفارہ تک پہنچانے والا نہیں ہے، اور یمین بغیر اللہ یعنی تعلیق میں بھی جزاء تک پہنچانے والا نہیں ہے، کیونکہ کفارہ تک اور جزاء تک تو حنث پہنچاتا ہے اور قسم کو پورا کرنا حنث کی ضد ہے، لہذا یمین کسی طرح بھی کفارہ اور جزاء کا سبب نہیں ہو سکتی -- لیکن چونکہ یہ احتمال ہے کہ آدمی کسی وجہ سے یمین پوری نہ کر سکے اور حنث ہو جائے، تو یمین کفارہ اور جزاء تک مفضی ہوگی، تو مایول کے اعتبار سے یمین کو کفارہ اور جزاء کا سبب کہد یا گیا اور آپ پڑھ چکے ہیں کہ اعتبار مایول علاقہ مجاز ہے، لہذا یمین سبب مجازی ہوا، یہ تمام تر تفصیل کہ یمین کو مایول کے لحاظ سے سبب کہا گیا فی الحال یہ سبب نہیں یہ ہمارے نزدیک ہے، امام شافعی کا اس میں اختلاف ہے، جس کو مصنف اگلی عبارت میں بیان کر رہے ہیں۔

وَالشَّافِعِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَعَلَهُ سَبَبًا هُوَ فِي مَعْنَى الْعِلَّةِ وَعِنْدَنَا لِهَذَا الْمَجَازِ شُبْهَةٌ

الْحَقِيقَةُ حَكْمًا خِلَافًا لِلزُّفَرَاءِ عَلَيْهِ السَّلَام وَيَتَبَيَّنُ ذَلِكَ فِي مَسْئَلَةِ التَّنْجِيزِ هَلْ يُبْطَلُ
التَّغْلِيقُ فَعِنْدَنَا يُبْطَلُ لِأَنَّ الْيَمِينَ سُرِعَتْ لِلْبِرِّ فَلَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنْ أَنْ يَصِيرَ الْبِرُّ
مَضْمُونًا بِالْجَزَاءِ وَإِذَا صَارَ الْبِرُّ مَضْمُونًا بِالْجَزَاءِ صَارَ لِمَا ضَمِنَ بِهِ الْبِرُّ
لِلْحَالِ شُبْهَةٌ الْوُجُوبِ كَالْمَعْصُوبِ مَضْمُونٌ بِقِيَمَتِهِ فَيَكُونُ لِلْغَضَبِ حَالُ
قِيَامِ الْعَيْنِ شُبْهَةٌ إِيْجَابِ الْقِيَمَةِ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ لَمْ يَبْقَ الشُّبْهَةُ إِلَّا فِي مَحَلِّهِ
كَالْحَقِيقَةِ لَا تَسْتَعْنِي عَنِ الْمَحَلِّ فَإِذَا أَفَاتِ الْمَحَلُّ بَطَلَ بِخِلَافِ تَغْلِيقِ الطَّلَاقِ
بِالْمَلِكِ فَإِنَّهُ يَصِحُّ فِي مُطْلَقَةِ الثَّلَاثِ وَإِنْ عَدِمَ الْمَحَلُّ لِأَنَّ ذَلِكَ الشَّرْطَ فِي
حُكْمِ الْعِلَالِ فَصَارَ ذَلِكَ مُعَارِضًا لِهَذِهِ الشُّبْهَةِ السَّابِقَةِ عَلَيْهِ

ترجمہ:- اور امام شافعی عَلَيْهِ السَّلَام نے اس کو (یمین و تعلیق کو) ایسا سبب قرار دیا ہے، جو علت کے معنی میں ہے، اور ہمارے نزدیک اس مجاز کے لئے حقیقت کا شبہ ہے حکماً، امام زفر عَلَيْهِ السَّلَام کے خلاف، اور یہ اختلاف (کاثرہ) تنجیز کے مسئلہ میں ظاہر ہوگا کہ کیا تنجیز تعلیق کو باطل کرے گی؟ تو ہمارے نزدیک باطل کرے گی، اس لئے کہ یمین مشروع ہوئی ہے۔ بر کے لئے تو یہ بات ضروری ہے کہ بر مضمون بالجزاء ہو جائے، اور جب بر مضمون بالجزاء ہو گیا، تو ہو جائے گا فی الحال وجود وثبوت کا شبہ، اس چیز کے لیے جس کی وجہ سے بر، ضمان کا سبب بنا ہے جیسے مغضوب اپنی قیمت کے ساتھ مضمون ہے، تو نفس مغضوب کے موجود رہتے ہوئے ایجاب قیمت کا شبہ باقی رہے گا، اور جب ایسا ہے تو مشابہت باقی نہ رہے گی مگر سبب کے محل میں مثل حقیقت کے جو محل سے مستعنی نہیں ہوتی، پس جب محل فوت ہو گیا، تو تعلیق باطل ہو گئی، برخلاف طلاق کو ملک پر معلق کرنے کے، پس یہ تعلیق مطاقہ بخلانہ کے حق میں درست ہے، اگرچہ محل معدوم ہو گیا ہو، اس لئے کہ یہ شرط (یعنی نکاح) علل کے حکم میں ہے، تو یہ تعلیق اس مشابہت کے معارض و خلاف ہوگی جو وجود شرط پر مقدم ہے۔

تشریح:- ماقبل میں ہمارا اور امام شافعی عَلَيْهِ السَّلَام کا اختلاف گذر چکا کہ تعلیق ہمارے نزدیک انعقاد سبب سے مانع ہے، اور امام شافعی عَلَيْهِ السَّلَام کے نزدیک انعقاد سبب سے مانع نہیں ہے، بلکہ وجود شرط کے زمانے تک حکم سے مانع ہے، لہذا ہمارے نزدیک یمین اور تعلیق دونوں کو سبب مجازی نہیں بلکہ سبب فیہ معنی العلة قرار دیتے ہیں، دوسرے لفظوں میں یمین اور تعلیق دونوں ہمارے نزدیک سبب کی تیسری قسم یعنی سبب مجازی میں داخل ہیں، اور امام شافعی کے نزدیک سبب کی دوسری قسم یعنی سبب فیہ العلة میں داخل ہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ یمین اور تعلیق فی الحال حکم کے لئے یعنی کفارہ اور جزا کا صرف سبب ہیں، علت نہیں ہیں، کیونکہ اگر علت ہوتے تو یمین یعنی قسم کھاتے ہی کفارہ واجب ہو جاتا، اور تعلیق کرتے ہی جزا مرتب ہو جاتی، حالانکہ کفارہ اور جزا حانث ہونے اور شرط کے پائے جانے تک مؤخر ہیں، معلوم ہوا کہ یمین اور تعلیق علت نہیں، صرف سبب ہیں کیونکہ یمین کفارہ کی طرف مفضی ہے اور تعلیق جزا یعنی حکم کی طرف مفضی ہے، تو صرف سبب بنے مگر چونکہ یمین حنث کے وقت کفارہ کو واجب کرتی ہے اور تعلیق وجود شرط کے وقت حکم یعنی جزا کو واجب کرتی ہے، تو یمین کا موجب کفارہ ہونا اور تعلیق کا موجب جزا ہونا یہ علامت ہے علت ہونے کی، کیونکہ علت اس کو کہتے ہیں جس کی حکم میں تاثیر ہوتی ہے، اور یہاں یمین مؤثر ہے وجوب کفارہ میں اور تعلیق مؤثر ہے وجوب جزا میں، لہذا یمین اور تعلیق صرف سبب نہیں ہوئے بلکہ سبب فیہ معنی العلة ہوئے۔

یہاں تک تو ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان اختلاف بیان ہوا، آگے ہمارے اور امام زفر کے درمیان اختلاف بیان کر رہے ہیں، ہمارے اور امام زفر کے درمیان یہاں تک تو اتفاق ہے کہ یمین اور تعلیق سبب مجازی ہیں، علت العلة یعنی سبب فیہ معنی العلة نہیں ہیں، البتہ پھر اس میں اختلاف ہے کہ سبب مجازی کس نوعیت کا ہے؟ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ سبب محض ہیں، اور ہم کہتے ہیں کہ یمین و تعلیق سببیت میں مجاز محض نہیں ہیں، بلکہ ان میں حقیقت سببیت کے ساتھ مشابہت ہے، تو امام شافعیؒ کے مذہب میں افراط ہے، امام زفر کے مذہب میں تفریط ہے کہ انہوں نے اس کو سببیت سے ہی خارج کر دیا، اور فرمایا کہ مجازاً اس کو سبب کہا گیا ہے اور ہمارا مذہب دونوں کے درمیان ہے۔

ویتبین ذلک:- ہمارے اور امام زفرؒ کے درمیان ثمرۃ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ کسی نے اپنی بیوی کو اس طرح طلاق دی **ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثاً**، یعنی تین طلاقیں کو دخول دار کے ساتھ معلق کیا، پھر وجود شرط سے پہلے شوہر نے مخرج تین طلاقیں دیدی، بیوی عدت پوری کر کے حلالہ کر کے پھر زوج اول کے نکاح میں آگئی، پھر دخول دار کی شرط پائی گئی تو کیا پہلے نکاح والی تعلیق سے طلاق پڑے گی یا وہ تعلیق باطل ہوگئی؟ ہمارے نزدیک تنجیزاً طلاق کی وجہ سے تعلیق باطل ہوگئی، لہذا اب شرط پائے جانے پر طلاق واقع نہ ہوگی، اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ تعلیق باطل نہ ہوگی، بلکہ وجود شرط کے وقت تعلیق سابق کی وجہ سے طلاق پڑے گی۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ **”انت طالق ثلاثاً“** تعلیق کے وقت محض مجازاً سبب ہے، حقیقت کا کوئی شبہ نہیں ہے، لہذا **”انت طالق“** جب حقیقت سبب نہیں ہے تو اس کے لئے ابھی محل کی بھی ضرورت نہیں ہے، محل کی ضرورت پڑے گی وجود شرط کے وقت، پس تنجیزاً طلاق سے جب محل زائل ہو گیا، تو اس کی وجہ سے سابقہ تعلیق باطل نہ ہوگی۔ پھر جب وہ

عورت دوبارہ عدت گزار کر حلالہ کر کے زوج اول کے نکاح میں آگئی اور دخول دار پایا گیا تو وجود شرط کے وقت محل موجود ہے، لہذا سابقہ تعلیق سے طلاق واقع ہو جائے گی، — یہ مسئلہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے جب کسی نے اجنبیہ سے کہا ”ان نکحتک فانٹ طالق“، یہاں تعلیق کی ابتدا ہی میں محل نہیں ہے، اس کے باوجود تعلیق باطل نہیں ہوتی بلکہ جب شرط پائی جائے گی تو بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی، اسی طرح زیر بحث مسئلہ میں بھی درمیان میں محل فوت ہونے سے تعلیق باطل نہ ہوگی، یہ تو امام زفرؒ کی دلیل ہوئی۔

فنعقد نایبطلہ:- ہماری دلیل یہ ہے کہ یمین اور تعلیق بڑ یعنی اس کو پورا کرنے کے لئے مشروع ہوا ہے، یعنی کسی کام کے کرنے کی قسم کھائی تو اس کو کرے اور نہ کرنے کی قسم کھائی تو نہ کرے، اسی طرح تعلیق میں بھی منشاء یہی ہے کہ جس چیز پر طلاق وعتاق کو معلق کیا گیا ہے وہ کام نہ کیا جائے، جیسے اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے تین طلاق، کہنے والے کا منشاء یہ ہے کہ عورت گھر میں داخل نہ ہو، بہر حال یمین اور تعلیق بڑ کے لئے مشروع ہوئے ہیں، اب اگر بڑ فوت ہو گیا تو اس کی وجہ سے جزا لازم ہوگی یعنی یمین کی صورت میں جزا، پس جب فوات بڑ مضمون بالجزاء ہے، یعنی بڑ فوت ہونے سے جزا کا ضمان آتا ہے تو جزاء کے لئے فی الحال ثابت ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا، کیونکہ ضمان اصل شی کی طرح موجود مانا جاتا ہے، پس یہاں یمین اور تعلیق سے اصل مقصود بڑ ہے، اور فوات بڑ کی صورت میں ضمان یعنی کفارہ اور جزاء لازم ہے تو ضمان بھی بڑ کی طرح موجود ہوگا — اس کی مثال ایسی ہے جیسے مال مغصوب میں اصل حکم تو یہ ہے کہ عین مال واپس کیا جائے، پھر اس کے ہلاک ہونے کی صورت میں قیمت یا مثل سے ضمان واجب ہے، لیکن عین مغصوب کے ہوتے ہوئے بھی قیمت واجب کرنے کا شبہ ہے، اسی لئے عین مغصوب کی موجودگی میں اس کی قیمت معاف کر دی گئی، تو عین مغصوب کو لوٹانا واجب نہیں ہے، اسی طرح دوسرے آدمی کا غاصب کی طرف سے قیمت کی ذمہ داری لینا درست ہے، معلوم ہوا جو چیز ضمان بنتی ہے اس میں اصل کے مانند موجود ہونے کا شبہ رہتا ہے، — اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ تعلیق طلاق کا ایسا سبب مجازی ہے جو حقیقت سبب کے مشابہ ہے، لہذا حقیقت سبب ہونے کی صورت میں جیسے محل کا ہونا ضروری ہے جیسے انت طالق کہا تو یہ طلاق کا سبب حقیقی ہے، اس کے لئے محل کا ہونا ضروری ہے، ایسے ہی سبب مجازی ہونے کی صورت میں بھی محل کا ہونا ضروری ہے کیونکہ اس کو حقیقت سبب کے ساتھ مشابہت ہے، اور جب طلاق منجز سے محل فوت ہو گیا تو تعلیق باطل ہو جائے گی۔

بخلاف تعلیق الطلاق بالملک:- امام زفرؒ کے قیاس کا جواب دے رہے ہیں کہ ”ان نکحتک فانٹ طالق“ پر قیاس درست نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں نکاح حقیقت طلاق کا سبب نہیں ہے، بلکہ علت العلتہ ہے، اس طرح کہ نکاح ملک کی علت ہے، اور ملک طلاق کی علت ہے، تو نکاح طلاق کے لئے علت العلتہ

ہوا، اور علت العلة علت کے حکم میں ہوتا ہے، اور علت کا تقاضا یہ ہے کہ حکم (طلاق) معدوم ہو اس لئے کہ نکاح نہیں ہے جو علت ہے تو حکم بھی نہ ہوگا کیونکہ حکم علت سے پہلے موجود نہیں ہوتا، اور جب حکم معدوم ہے تو یہ عدم محل کا تقاضا کرتا ہے، اور چونکہ یہ تعلیق ہے اس لئے اس کا تقاضا یہ ہے کہ سبب مجازی ہو جس کو سبب حقیقی کے ساتھ مشابہت ہے، تو اس کا تقاضہ یہ ہے کہ محل باقی ہو تو علت کا تقاضہ سبب مجازی (جو مشابہ حقیقت ہے) کے تقاضے سے معارض ہوا، اس طرح کہ شرط (انکحت) کا علت کے حکم میں ہونا عدم محل کا تقاضا کرتا ہے، اور سبب مجازی میں جو شبہ تحقق شرط سے پہلے ہے یعنی تحقق شرط سے پہلے ثبوت سببیت، اس کا تقاضا ہے کہ محل موجود ہو، جب دونوں کے تقاضوں میں تعارض ہو گیا، تو شبہ حقیقت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور وجود محل کی شرط نہ ہوگی، اور تعلیق علی حالہ باقی رہے گی، پھر جب شرط (نکاح) پائی جائے گی تو طلاق واقع ہو جائے گی، خلاصہ یہ کہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا زیر بحث مسئلہ کو ”ان نکحتک فاننت طالق“ پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ سبب کو علت پر قیاس کرنا ہے۔ برخلاف تعلیق بالشرط کے کہ وہ حقیقی سبب کے مشابہ ہونے کی وجہ سے محل کا تقاضہ کرتی ہے، اور تعلیق کے بعد تجزیراً تین طلاقیں دے دی تو محل فوت ہو گیا اور محل کے فوت ہونے سے تعلیق ہی باطل ہو جائے گی، لہذا امام زفر کا تعلیق بالشرط کا تعلیق بالملک پر قیاس درست نہیں، دونوں میں بہت بڑا فرق ہے۔

وَأَمَّا الْعِلَّةُ فَهِيَ فِي الشَّرِيعَةِ عِبَارَةٌ عَمَّا يُضَافُ إِلَيْهِ وَجُوبُ الْحُكْمِ ابْتِدَاءً
وَذَلِكَ مِثْلُ الْبَيْعِ لِلْمَلِكِ وَالنِّكَاحِ لِلْحَلِّ وَالْقَتْلِ لِلْقَصَاصِ وَلَيْسَ مِنْ صِفَةِ
الْعِلَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ تَقَدُّمُهَا عَلَى الْحُكْمِ بَلِ الْوَاجِبُ اقْتِرَانُهُمَا مَعَ وَذَلِكَ
كَالْإِسْتِطَاعَةِ مَعَ الْفِعْلِ عِنْدَنَا فَإِذَا تَرَخَى الْحُكْمُ لِمَانِعٍ كَمَا فِي الْبَيْعِ
الْمَوْقُوفِ وَالْبَيْعِ بِشَرْطِ الْخِيَارِ كَانَ عِلَّةً اسْمًا وَمَعْنًى لِحُكْمًا وَدَلَالَةً كَوْنِهِ
عِلَّةً لَا سَبَبًا أَنَّ الْمَانِعَ إِذَا زَالَ وَجَبَ الْحُكْمُ بِهِ مِنَ الْأَصْلِ حَتَّى يَسْتَحِقَّهُ
الْمُسْتَرِي بِزَوَائِدِهِ وَكَذَلِكَ عَقْدُ الْإِجَارَةِ عِلَّةً اسْمًا وَمَعْنًى لِحُكْمًا وَلِهَذَا صَحَّ
تَعْجِيلُ الْأُجْرَةِ لِكُنْهَ يَشْبَهُهُ الْأَسْبَابُ لِمَا فِيهِ مِنْ مَعْنَى الْإِضَافَةِ حَتَّى لَا يَسْتَنْدَ
حُكْمُهُ وَكَذَلِكَ كُلُّ إِجَابٍ مُضَابٍ إِلَى وَقْتِ عِلَّةٍ اسْمًا وَمَعْنًى لِحُكْمًا لِكُنْهَ
يَشْبَهُهُ الْأَسْبَابُ

ترجمہ:- اور بہر حال علت پس وہ شریعت میں نام ہے اس چیز کا جس کی طرف حکم ابتداءً منسوب کیا جاتا ہے، اور

یہ جیسے ملک کے لئے بیع ہے، اور حلت کے لئے نکاح ہے، اور قصاص کے لئے قتل ہے، اور علت حقیقیہ کی صفت اس کا حکم پر مقدم ہونا نہیں ہے، بلکہ واجب ہے ان دونوں کا ایک ساتھ ہونا، اور یہ جیسے استطاعت فعل کے ساتھ ہوتی ہے ہمارے نزدیک، پس جب حکم مؤخر ہو گیا کسی مانع کی وجہ سے، جیسا کہ بیع موقوف میں اور بیع بشرط الخیار میں، تو بیع علت ہوگی اسم اور معنی کے اعتبار سے، نہ کہ حکم کے اعتبار سے، اور اس کے علت ہونے کی دلیل نہ کہ سبب، یہ ہے کہ مانع جب زائل ہو گیا تو اس کا حکم واجب ہوگا اول امر ہی سے، یہاں تک کہ مشتری بیع کا مستحق ہوگا اس کے زوائد کے ساتھ، اور اسی طرح عقد اجارہ علت ہے اسم اور معنی کے اعتبار سے، نہ کہ حکم کے اعتبار سے، اور اسی وجہ سے اجرت کی تعجیل صحیح ہے، لیکن عقد اجارہ اسباب کے مشابہ ہے اس اضافت کے معنی کی وجہ سے جو عقد اجارہ میں ہے، یہاں تک کہ عقد اجارہ کا حکم (علت کی طرف) منسوب نہیں ہوتا ہے، ایسے ہی ہر وہ ایجاب جو وقت کی طرف مضاف ہو علت ہے اسم اور معنی نہ کہ حکماً، لیکن وہ اسباب کے مشابہ ہے۔

تشریح:- متعلقات احکام مشروعہ کی دوسری قسم علت ہے، اصطلاح شریعت میں علت اس کو کہتے ہیں جس کی طرف ابتداءً وجوب حکم منسوب ہو، بخلاف سبب، علامت اور شرط کے، پھر علت میں کمال تین چیزوں سے پیدا ہوتا ہے (۱) اسم بھی علت ہو یعنی یہ علت حکم کے لئے وضع کی گئی ہو اور ثبوت حکم کی نسبت بلا واسطہ اسی علت کی طرف ہو (۲) معنی بھی علت ہو یعنی علت حکم میں مؤثر ہو (۳) حکماً بھی علت ہو یعنی علت کے پائے جانے کے ساتھ ہی بلا تاخیر حکم ثابت ہو جائے یعنی علت اور حکم دونوں کا زمانہ ایک ہی ہو، جس علت میں یہ تینوں باتیں ہوں وہ علت کاملہ کہلائے گی، اور ان میں سے کوئی ایک بات نہ پائی جائے تو وہ علت ناقصہ کہلائے گی، اگر تینوں میں سے کوئی بات نہ پائی جائے تو وہ علت نہ ہوگی۔

اس لحاظ سے علت کی کل سات قسمیں بنتی ہیں (۱) اسم، معنی اور حکماً علت ہو یعنی تینوں باتیں پائی جائیں (۲) اسم علت ہو معنی اور حکماً علت نہ ہو (۳) معنی علت ہو اسم اور حکماً علت نہ ہو (۴) حکماً علت ہو معنی اور اسم علت نہ ہو (۵) اسم اور معنی علت ہو حکماً علت نہ ہو (۶) اسم اور حکماً علت ہو معنی علت نہ ہو (۷) معنی اور حکماً علت ہو اسم علت نہ ہو۔

علت کاملہ جس میں تینوں اوصاف جمع ہوں، اس کی مثال جیسے بیع ملکیت کی علت ہے، اسم اس لئے علت ہے کہ بیع کو ملک کے لئے وضع کیا گیا ہے اور ثبوت ملک بیع کی طرف منسوب ہے، اور معنی اس لئے علت ہے کہ بیع ثبوت ملک میں مؤثر ہے، اور حکماً اس لئے علت ہے کہ بیع کے پائے جاتے ہی بغیر تاخیر کے حکم (ملک) پایا جاتا ہے، ایسے ہی نکاح حلت کے لئے علت کاملہ ہے، اور قتل قصاص کے لئے علت کاملہ ہے۔

پھر یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ علتِ کاملہ فعل سے مقدم نہیں ہوتی بلکہ فعل کے ساتھ ہوتی ہے، یعنی علتِ کاملہ اور حکم دونوں ساتھ ساتھ ہوتے ہیں، اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے اہل سنت والجماعت کے نزدیک استطاعت یعنی قدرتِ حقیقیہ بمعنی توفیقِ الہی فعل کے ساتھ ہوتی ہے، البتہ قدرت بمعنی صحتِ اسباب و آلات فعل پر مقدم ہوتی ہے جو مدارِ تکلیف ہے۔

معزز لہ کہتے ہیں استطاعت قبل الفعل اور مع الفعل ہوتی ہے، لیکن یہ درست نہیں کیونکہ استطاعت ایک عرض ہے جو اللہ تعالیٰ حیوان میں پیدا فرماتا ہے جس سے حیوان اپنے افعال اختیار یہ کرتا ہے، اور یہ بات مسلم ہے کہ عرض کی بقاء محال ہے، تو اگر اس کو قبل الفعل مانتے ہیں تو فعل کا وقوع بغیر استطاعت کے لازم آئے گا، البتہ معزز لہ کی طرف سے جو تکلیف مالا یطاق کا اعتراض لازم آتا ہے کہ بندہ کے پاس اگر قبل الفعل استطاعت نہ ہو، تو تکلیف مالا یطاق ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ مدارِ تکلیف صحتِ اسباب و آلات ہے جو فعل پر مقدم ہے، استطاعت نہیں ہے، بہر حال جیسے استطاعت فعل کے ساتھ ہوتی ہے اسی طرح علتِ حقیقیہ اور حکم بھی ساتھ ساتھ ہوتے ہیں۔

فاذا تراخى الحكم:- اگر کسی مانع کی وجہ سے حکم علت سے مؤخر ہو گیا (یعنی علت کی پانچوں قسم) جیسے بیع موقوف یعنی بلا اجازت بیع اور بیع بشرط الخیار میں حکم یعنی ثبوت ملک اجازت ملنے تک اور خیاری ساقط ہونے تک مؤخر ہو جاتا ہے، تو یہ بیع اسماً اور معنی تو علت ہے، حکماً علت نہیں ہے، کیونکہ بیع اور ثبوت ملک کا زمانہ ایک نہیں ہے، کیونکہ بیع تو ابھی ہوئی مگر ملک اجازت کے بعد ثابت ہوگی، ایسے ہی بیع بشرط الخیار میں بیع تو ابھی ہوئی مگر ملک تین دن کے بعد ہوگی، تو یہاں بیع اور حکم میں تراخی زمان کی وجہ سے سبب اور مسبب کا شبہ پیدا ہوتا ہے، کیونکہ سبب اور مسبب کے زمانہ میں تراخی ہوتی ہے، لیکن یہ محض شبہ ہے، بیع اور ثبوت ملک سبب اور مسبب نہیں ہیں، بلکہ علت و معلول ہی ہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ جب مانع ختم ہو جائے گا یعنی مالک نے اجازت دیدی اور خیاری شرط کی مدت پوری ہوگئی تو بیع کا حکم (ملکیت) ابتدا سے ہی یعنی وقتِ عقد سے ہی ثابت ہوتی ہے نہ کہ مانع کے زائل ہونے کے وقت سے، اگر سبب مسبب کا اعتبار ہوتا تو ازالہ مانع کے وقت سے ملکیت ثابت ہوتی، معلوم ہوا کہ بیع علت ہے سبب نہیں ہے، اسی لئے بیع موقوف میں جب تک مالک نے اجازت نہیں دی ہے اس دوران اور بیع بشرط الخیار میں خیاری مدت پوری ہونے کے دوران جو نفع حاصل ہوا یعنی جانور نے بچہ دیا یا اس کا دودھ وغیرہ اس کا مستحق مشتری ہی ہوگا۔

وكذلك عقد الاجارة:- بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار کی طرح عقد اجارہ بھی اسماً اور معنی علت ہے حکماً علت نہیں ہے، اسماً اس لئے علت ہے کہ عقد اجارہ ملکِ منفعت کے لئے وضع کیا گیا ہے اور حکم یعنی ملکِ منفعت اسی کی طرف منسوب ہے، اور معنی اس لئے علت ہے کہ عقد اجارہ حکم یعنی ملکِ منفعت میں مؤثر ہے، اور حکماً اس لئے

علت نہیں ہے کہ عقدِ اجارہ ہوتے ہی منفعت کا تحقق نہیں ہوتا بلکہ پوری مدت اجارہ میں تھوڑا تھوڑا تحقق ہوتا رہتا ہے، اور چونکہ عقدِ اجارہ اسمًا اور معنیٰ علت ہے، اس لئے منافع حاصل کرنے سے پہلے اجرت ادا کرنا درست ہے، کیونکہ علت یعنی عقدِ اجارہ موجود ہے، لیکن چونکہ عقدِ اجارہ حکماً علت نہیں ہے، اس لئے اجرت میں آجر کی ملک ثابت نہ ہوگی، الغرض عقدِ اجارہ قسمِ خامس کی دوسری مثال ہے، لیکن پہلی مثال یعنی بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار اور عقدِ اجارہ میں فرق یہ ہے کہ پہلی مثال سبب کے مشابہ نہیں ہے، جیسا کہ اس کی تقریر گذر چکی، البتہ عقدِ اجارہ سبب کے مشابہ ہے۔

علت مشابہ بالسبب ہے یا نہیں؟ اس کو سمجھنے کے لئے آپ یہ بات ذہن میں رکھیں کہ اگر علت اور حکم کے درمیان کوئی زمانہ کا واسطہ نہ ہو اور حکم علت کی طرف منسوب ہو تو یہ علت مشابہ بالسبب نہیں ہے، جیسے بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار اور اگر علت اور حکم کے درمیان زمانہ موجود ہے اور حکم علت کی طرف منسوب نہیں ہے تو یہ علت مشابہ بالسبب ہے، کیونکہ اس میں حکم علت کی طرف نہیں بلکہ مستقبل کے وقت کی طرف منسوب ہے، جیسے کسی نے رجب میں کہا کہ میں رمضان میں تمہارا مکان اجرت پر لوں گا، تو یہاں علت یعنی عقدِ اجارہ اور حکم یعنی ملکِ منفعت کے درمیان زمانہ کا واسطہ ہے یعنی رمضان سے لینے کو کہہ رہا ہے، تو حکم رمضان کی طرف منسوب ہے، علت یعنی عقدِ اجارہ کی طرف منسوب نہیں ہے، لہذا عقدِ اجارہ وقتِ عقد سے نہیں بلکہ رمضان سے شروع ہوگا، کرایہ رمضان ہی سے واجب ہوگا، تو علت اور حکم کا زمانہ الگ الگ ہوا اور سبب مسبب میں بھی دونوں کا زمانہ الگ الگ ہوتا ہے، لہذا یہ عقدِ اجارہ مشابہ بالسبب ہوا۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں اسی طرح ہر وہ ایجاب جو وقت کی طرف منسوب ہو وہ اسمًا اور معنیٰ علت ہوگا، حکماً علت نہ ہوگا، اور یہ مشابہ بالسبب ہوگا جیسے کسی نے کہا ”**لِلّٰہِ عَلٰی اَنْ اَصُومَ یَوْمَ الْجُمُعَةِ**“ اللہ کے لئے مجھ پر جمعہ کا روزہ لازم ہے، تو یہ اسمًا علت ہے، کیونکہ حکم یعنی وجوبِ صوم اس کی طرف منسوب ہے، اور معنیٰ اس لئے علت ہے کہ یہ نذر حکم میں مؤثر ہے، اور حکماً علت نہیں کیونکہ اس کا حکم (وجوبِ صوم) فی الحال متحقق نہیں بلکہ جمعہ تک مؤخر ہے، اور علت مشابہ بالسبب اس لئے ہے کہ اس کلام اور حکم کے درمیان زمانہ ہے جس کی طرف یہ کلام منسوب ہے، یعنی یوم جمعہ۔

وَكَذَلِكَ نَصَابُ الزَّكَاةِ فِي أَوَّلِ الْحَوْلِ عِلَّةً اِسْمًا لِأَنَّهُ وُضِعَ لَهُ وَمَعْنَى لِكُونِهِ
مَوْثَرًا فِي حُكْمِهِ لِأَنَّ الْغِنَاءَ يُوجِبُ الْمَوَاسَاةَ لَكِنَّهُ جُعِلَ عِلَّةً بِصِفَةِ النَّمَاءِ فَلَمَّا
تَرَخَى حُكْمُهُ أَشْبَهَ الْأَسْبَابَ لَا تَرَى أَنَّهُ إِنَّمَا تَرَخَى إِلَى مَا لَيْسَ بِحَادِثٍ بِهِ

وَالِی مَا هُوَ شَبِیْهُ بِالْعِلَلِ وَلَمَّا كَانَ مُتَرَاخِیًّا اِلٰی وَصْفٍ لَا یَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ اَشْبَهَ الْعِلَلَ وَكَانَ هَذِهِ الشُّبُهَةُ غَالِبًا لِأَنَّ النِّصَابَ اَصْلُ وَالنَّمَاءُ وَصْفٌ وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّهُ لَا یُظْهَرُ وَجُوبُ الزَّكَاةِ فِی اَوَّلِ الْحَوْلِ قَطْعًا بِخِلَافِ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْبُیُوعِ وَلَمَّا اَشْبَهَ الْعِلَلَ وَكَانَ ذَلِكَ اَصْلًا كَانَ الْوُجُوبُ ثَابِتًا مِنَ الْاَصْلِ فِی التَّقْدِیرِ حَتَّى صَحَّ التَّعْجِیلُ لِكُنْهٖ یَصِیْرُ زَكَاةً بَعْدَ الْحَوْلِ وَكَذَلِكَ مَرَضُ الْمَوْتِ عَلَّةٌ لِتَغْیْرِ الْاَحْكَامِ اِسْمًا وَمَعْنًی اِلَّا اَنْ حُكْمَهُ یَثْبُتُ بِهٖ بِوَصْفِ الْاِتِّصَالِ بِالْمَوْتِ فَاشْبَهَ الْاَسْبَابَ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ وَهُوَ عَلَّةٌ فِی الْحَقِیْقَةِ وَهَذَا اَشْبَهَ بِالْعِلَلِ مِنَ النِّصَابِ وَكَذَلِكَ شِرَاءُ الْقَرِیْبِ عَلَّةٌ لِلْعَتَقِ لِكُنْ بِوَاسِطَةٍ هِیْ مِنْ مُوَجِّبَاتِ الشَّرِیْ وَهُوَ الْمَلِكُ فَكَانَ عَلَّةً یَشْبَهُ السَّبَبَ كَالرَّمِیِّ۔

ترجمہ:- اور اسی طرح زکوٰۃ کا نصاب سال کے شروع میں علت ہے اسماء، اس لئے کہ نصاب وضع کیا گیا ہے زکوٰۃ واجب کرنے کے لئے، اور علت ہے معنی نصاب کے مؤثر ہونے کی وجہ سے وجوب زکوٰۃ کے حکم میں، اس لئے کہ غنا فقراء کی غمخواری کو واجب کرتا ہے، لیکن نصاب کو علت بنایا گیا صفتِ نماء کے ساتھ، پس جب نصاب کا حکم مؤخر ہو گیا، تو نصاب اسباب کے مشابہ ہو گیا، کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ حکمِ نصاب مؤخر ہے ایسی چیز کی طرف جو نصاب سے پیدا ہونے والی نہیں ہے، اور ایسی چیز تک مؤخر ہے جو علل کے مشابہ ہے، اور جب حکم ایسے وصف تک مؤخر ہے جو مستقل بنفسہ نہیں ہے تو نصاب علل کے مشابہ ہو گیا، اور یہ مشابہت قوی ہے، اس لئے کہ نصاب اصل ہے اور نماء وصف ہے، اور نصاب کا حکم یہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ اولِ حول میں بالکل ظاہر نہ ہوگا، برخلاف ان بیوع کے جن کو ہم ذکر کر چکے ہیں، اور جب نصاب علل کے مشابہ ہو گیا اور یہ مشابہت ہی اصل ہے تو تقدیرِ شرعی کے اعتبار سے وجوب زکوٰۃ اصل (ابتداء) ہی سے ثابت ہوگا، حتیٰ کہ تعجیل صحیح ہے، لیکن یہ (مُجَلِّ) حول کے بعد زکوٰۃ بنے گی، اور اسی طرح مرض الموت تغیر احکام کی علت ہے اسماء اور معنی، مگر مرض الموت سے مرض الموت کا حکم موت کے ساتھ اتصال کے وصف سے ثابت ہوگا تو اس طرح سے مرض الموت اسباب کے مشابہ ہو گیا، اور مرض الموت حقیقت میں علت ہے، اور مرض الموت علل کے زیادہ مشابہ ہے نصاب کے مقابلہ میں، اور اسی طرح شراءِ قریب عتق کی علت ہے، لیکن ایسے واسطہ کی وجہ سے جو شراء کے مقتضیات میں سے ہے، اور وہ (مُوجِب) ملک ہے، پس شراءِ قریب ایسی علت ہے جو سبب کے مشابہ ہے جیسے تیر پھینکنا۔

تشریح:- اسی طرح نصابِ زکوٰۃ حولانِ حول سے پہلے اسماً اور معنی علت ہے حکماً علت نہیں ہے، اور یہ علت سبب کے مشابہ ہے، اسماً تو اس لئے علت ہے کہ نصاب وجوبِ زکوٰۃ کے لئے شرعاً وضع کیا گیا ہے، اور وجوبِ زکوٰۃ نصاب کی طرف منسوب ہے، اور معنی اس لئے علت ہے کہ نصاب حکم میں یعنی وجوبِ زکوٰۃ میں مؤثر ہے، کیونکہ مالدار کی (جو نصاب سے حاصل ہوتی ہے) فقراء پر احسان کو واجب کرتی ہے، اور ادائے زکوٰۃ کی صورت میں اس کا تحقق ہوتا ہے، اور حکماً اس لئے علت نہیں ہے کہ نصاب کو مطلق علت نہیں قرار دیا گیا بلکہ صفتِ نماء کے ساتھ علت ہے، خواہ نماء حقیقی ہو یا نماء حکمی، جس کے قائم مقام حولانِ حول کو کیا گیا ہے، لہذا نصاب حولانِ حول کے ساتھ علت کاملہ بنے گا، لہذا زکوٰۃ کا وجوب حولانِ حول کے بعد ہوگا، تو وجوبِ زکوٰۃ کا حکم نہایت یعنی حولانِ حول تک مؤخر ہوا، اس لئے یہ سبب کے مشابہ ہو گیا، کیونکہ سبب اور مسبب ہی میں زمانہ کا فصل ہوتا ہے، اور یہاں بھی نصاب اور اس کے حکم یعنی وجوبِ زکوٰۃ میں زمانہ کا فصل ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے نصاب کا علت مشابہ بالسبب ہونا سمجھانے کے لئے دو اصول بیان کئے ہیں (۱) جب علت کا حکم ایسی چیز کے پائے جانے تک مؤخر ہو کہ اس چیز کا پایا جانا علت کی وجہ سے نہ ہو، اور اگر وہ درمیانی واسطہ علت سے پیدا ہو رہا ہو تو اس کو علت مشابہ بالسبب نہیں قرار دیا جائے گا، (۲) جب علت کا حکم ایسی چیز کے پائے جانے تک مؤخر ہو کہ وہ چیز خود علتِ مستقلہ نہ ہو بلکہ مشابہ بالعلل ہو، تو اولیٰ شی کو علت مشابہ بالسبب قرار دیا جائے گا اور اگر درمیانی چیز علتِ مستقلہ ہو تو اول کو سبب محض قرار دیا جائے گا جیسے وجوبِ زکوٰۃ، حکم ہے نصاب سبب یا علت ہے اور نماںچ میں واسطہ ہے تو وجوبِ زکوٰۃ کا حکم نصاب کی طرف منسوب نہیں ہے کہ نصاب موجود ہوتے ہی زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہو، بلکہ درمیان میں ایک واسطہ ہے، نماء اور یہ نماء علت سے یعنی نصاب سے پیدا نہیں ہوتا ہے کیونکہ نماء حقیقی تجارت کی وجہ سے مال بڑھنے اور جانور کو کھلانے پلانے اور چرانے سے حاصل ہوتا ہے، اور نماء حکمی لوگوں کی رغبتوں کی کثرت اور بھاؤ و نرخ کے گھٹنے بڑھنے اور حولانِ حول سے حاصل ہوتا ہے، نیز درمیانی واسطہ یعنی نماء علتِ مستقلہ بھی نہیں ہے، کیونکہ نماء اگر مستقل بنفسہ ہوتا تو نصاب سبب محض بنتا، لیکن نماء مستقل بنفسہ نہیں ہے، لہذا نصاب سبب حقیقی نہیں بن سکتا بلکہ یہ علت مشابہ بالسبب ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ نصاب اور وجوبِ زکوٰۃ کے بیچ میں جو واسطہ ہے نماء کا وہ علت یعنی نصاب سے پیدا نہیں ہوا ہے، اور نہ وہ واسطہ مستقل علت ہے، لہذا نصاب کو علت مشابہ بالسبب کہا جائے گا، کیونکہ وہ بیچ کا واسطہ اگر علت یعنی نصاب سے پیدا ہوتا تو نصاب علتِ حقیقیہ ہوتا، جیسے تیر پھینکنا یہ علت ہے، ہلاک ہونا حکم ہے مگر بیچ میں واسطہ ہے، مری الیہ کو لگنا، کیونکہ جب لگے گا تب ہی ہلاک کرے گا، تو بیچ میں واسطہ ہے مگر یہ واسطہ علت یعنی رمی سے ہی پیدا ہوا ہے، لہذا رمی یعنی تیر پھینکنا علتِ حقیقیہ ہوگا۔ اسی طرح وہ بیچ کا واسطہ یعنی نما

علتِ مستقلہ بھی نہیں ہے، اگر بیچ کا واسطہ علتِ مستقلہ ہوگا تو نصاب سببِ حقیقی ہوگا اور یہاں بیچ کا واسطہ یعنی نماء علت سے پیدا بھی نہیں ہوا، اور علتِ مستقلہ بھی نہیں تو نصاب نہ علتِ حقیقیہ ہوگی نہ سببِ حقیقی ہوگا بلکہ نصاب علتِ مشابہ بالسبب ہوگا۔

ولما كان مترا خياً:- ایک سوال کا جواب ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ نصاب اور وجوبِ زکوٰۃ کے درمیان جو نماء ہے جب علتِ حقیقیہ نہیں ہے، تو نصاب میں دو باتوں کا تردد پیدا ہو گیا ایک یہ کہ نصاب علتِ مشابہ بالسبب ہو، اور دوسرا یہ کہ نصاب سببِ مشابہ بالعلۃ ہو، کیونکہ نماء اگر حقیقی علت ہوتا تو نصاب سببِ محض ہوتا اور اگر نماء حقیقی علت بھی نہ ہوتا اور علت کے مشابہ بھی نہ ہوتا تو اس صورت میں نصاب علتِ حقیقیہ ہوتا، مگر یہاں دونوں باتیں نہیں ہیں بلکہ نماء علتِ حقیقیہ تو نہیں ہے لیکن مشابہ بالعلۃ ہے۔۔۔ تو نماء کے حقیقی علت نہ ہونے کی وجہ سے نصاب علت کے مشابہ ہوگا اور نماء کے مشابہ بالعلۃ ہونے کی وجہ سے نصاب سبب کے مشابہ ہوگا، تو گویا نصاب میں دونوں مشابہتیں موجود ہیں، یعنی علتِ مشابہ بالسبب اور سببِ مشابہ بالعلۃ، تو جب نصاب میں دونوں مشابہتیں موجود ہیں تو نصاب کو علتِ مشابہ بالسبب کیوں کہا، اس کا برعکس نہیں کہا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ حکم یعنی وجوبِ زکوٰۃ چونکہ وصفِ غیر مستقل یعنی نماء تک مؤخر ہے، اس لئے نصاب علت کے مشابہ ہے، اس لئے کہ اگر نماء وصفِ مستقل ہوتا تو نصاب سببِ حقیقی ہوتا، لیکن نماء مستقل بنفسہ نہیں ہے، اس لئے نصاب سببِ حقیقی نہیں ہے، تو لا محالہ علت کے مشابہ ہوا، اور نصاب میں علت کی مشابہت سبب کی مشابہت سے قوی ہے، کیونکہ نصاب اصل اور نماء وصف ہے یعنی نصاب کو علت کی مشابہت اپنی ذات کے اعتبار سے ہے، اور سبب کی مشابہت نماء پر حکم موقوف ہونے کے اعتبار سے ہے، اور نماء وصف اور تابع ہے تو اصل کو تابع پر ترجیح دیتے ہوئے نصاب کو علتِ مشابہ بالسبب قرار دیا، نہ کہ اس کا برعکس۔

اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نصاب کو قبلِ حولانِ حول اور نماء متحقق ہونے سے پہلے ہی علتِ کاملہ قرار دیتے ہیں، نصاب کو علتِ مشابہ بالسبب نہیں کہتے، اس لئے شروع ہی سال میں وہ وجوبِ زکوٰۃ کے قائل ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ حول ایک الگ وصف ہے جو صاحبِ نصاب کی سہولت کے لئے مشروع ہوا ہے، اس کا فائدہ صرف اتنا ہے کہ حولانِ حول سے پہلے اس سے مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ نصاب حولانِ حول سے پہلے سرے سے علت ہی نہیں ہے، لہذا ان کے نزدیک شروع سال میں زکوٰۃ ادا کرنے سے ادا نہیں ہوگی۔

ومن حکمہ انہ لا یظہر:- نصاب جب علتِ مشابہ بالسبب ہے تو اس کا حکم یہ ہے کہ شروع سال میں زکوٰۃ کی ادا واجب نہ ہوگی، کیونکہ شروع سال میں وصفِ نماء نہیں ہے البتہ شروع سال میں ادائیگی جائز ہوگی،

کیونکہ اصل علت یعنی نصاب موجود ہے، برخلاف بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار کے کہ اس میں ملک کی علت یعنی بیع اپنے رکن اور وصف کے ساتھ موجود ہے، مگر مالک کا حق اور خیار شرط مانع حکم ہیں، لیکن اگر مالک نے اجازت دیدی اور خیار شرط ساقط ہو گیا تو ملکیت وقت عقد سے ہی ثابت ہوگی، کیوں کہ بیع علت کاملہ ہے، اور نصاب چونکہ علت کے مشابہ ہے اور اس میں مشابہت علت ہی اصل ہے تو تقدیر شرعی میں وجوب زکوٰۃ اصل یعنی ابتداء ہی سے ثابت ہوگا اور یہ وجوب نصاب کی طرف منسوب ہوگا، لیکن شروع سال میں ادائیگی حولانِ حول کے بعد زکوٰۃ بنے گی، کیونکہ شروع سال میں وصفِ نماء مفقود ہے۔

وکذلک مرض الموت :- نصاب کی طرح مرض الموت بھی تغیر احکام کے لئے اسماء اور معنی علت ہے، حکماً علت نہیں ہے، تغیر احکام کا مطلب یہ ہے کہ مرض الموت سے پہلے انسان کو اپنے مال میں کلی اختیار رہتا ہے، اور مرض الموت میں صرف ثلث میں تبرع کا حق رہتا ہے، کیونکہ وارثین کا حق متعلق ہو جاتا ہے، بہر حال مرض الموت اسماء تو علت اس لئے ہے کہ مرض الموت کو شریعت میں اطلاق و اباحت سے حجر و ممانعت کی طرف متغیر کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے، اور معنی اس لئے علت ہے کہ مرض الموت ثلث سے زیادہ مال میں تصرف کو روکنے میں مؤثر ہے، اور حکماً اس لئے علت نہیں کہ مرض الموت کا حکم یعنی تصرفات سے رکنا فی الحال ثابت نہیں، بلکہ اس مرض کے موت کے ساتھ اتصال سے ثابت ہوتا ہے، گو یا حکم اتصال مرض بالموت تک مؤخر ہے، اور وصفِ اتصال علت مستقلہ نہیں ہے اس لئے مرض الموت علت مشابہ بالسبب ہوگا۔

وهو علة فی الحقيقة :- مصنف کہتے ہیں کہ مرض الموت درحقیقت علت ہے یعنی علت کے قبیل سے ہے، سبب کے قبیل سے نہیں ہے، یہ مطلب نہیں کہ علت حقیقیہ ہے، البتہ اس کو علت کے ساتھ گہری مشابہت ہے نصاب کے مقابلہ میں کیونکہ مرض الموت کا حکم یعنی تصرفات سے رکنا جس چیز تک مؤخر ہے یعنی اتصالِ موت کے ساتھ تو وہ چیز یعنی اتصالِ موت اسی مرض سے ثابت ہوتا ہے، برخلاف وصفِ نماء کے کہ وہ نصاب سے ثابت نہیں ہوتا، پس جب اتصالِ موت اسی مرض سے ثابت ہو تو گو یا مرض الموت کا حکم امر آخر تک مؤخر نہ ہوا، برخلاف نصاب کے کہ اس کا حکم امر آخر یعنی وصفِ نماء تک مؤخر ہے، لہذا مرض الموت کی علت کے ساتھ مشابہت نصاب کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہے۔

وکذلک شراء القریب :- نصاب کی طرح شراءِ قریب عتق کے لئے علت مشابہ بالسبب ہے، عتق کی علت تو اس لئے ہے کہ شراءِ علت ہے ملک کی اور ملک قریب علت ہے آزادی کی، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”جو قریبی رشتہ دار کا مالک ہوا تو وہ اس پر آزاد ہے“ تو عتق شراء کی طرف منسوب ہوگا ملک کے واسطے سے اور

شراء عتق کی علت ہوگا ملک کے واسطے سے، اور علت یعنی ثراء اور حکم یعنی عتق کے درمیان چونکہ ملک کا واسطہ ہے، اور ثراء کی وجہ سے عتق اس ملک پر موقوف ہے، اس لئے ثراء علت محض نہ ہوگی بلکہ علت مشابہ بالسبب ہوگی، جیسے رمی (تیر پھینکنا) قتل کی علت ہے، لیکن علت کے مشابہ ہے، کیونکہ رمی کی وجہ سے قتل مری الیہ تک پہنچنے اور اس میں گھسنے پر موقوف ہے، اسی لئے قصاص محض رمی سے واجب نہیں ہوتا، تو رمی اور قتل کے درمیان واسطہ ہے تو رمی قتل کی علت تو ہوگی مگر مشابہ بالسبب ہوگی، لیکن رمی اور قتل کے درمیان کا واسطہ رمی ہی سے وجود میں آیا ہے، اس لئے رمی کا علت ہونا نصاب کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہوگا۔

وَإِذَا تَعَلَّقَ الْحُكْمُ بِوَصْفَيْنِ مُؤَثِّرَيْنِ كَانَ أَحْرَهُمَا وَجُودًا عِلَّةً حُكْمًا لِأَنَّ
الْحُكْمَ يُضَافُ إِلَيْهِ لِرُجْحَانِهِ عَلَى الْأَوَّلِ بِالْوُجُودِ عِنْدَهُ وَمَعْنَى لِأَنَّهُ مُؤَثِّرٌ فِيهِ
وَلِلَّأَوَّلِ شُبْهَةُ الْعِلَلِ حَتَّى قُلْنَا إِنَّ حُرْمَةَ النِّسَاءِ ثَبَتَ بِأَحَدٍ وَصَفَى عِلَّةَ الرِّبَا
لِأَنَّ فِي الرِّبَا النَّسِيئَةَ شُبْهَةَ الْفَضْلِ فَيَثْبُتُ بِشُبْهَةِ الْعِلَّةِ وَالسَّفَرُ عِلَّةٌ لِلزَّخْصَةِ
إِسْمًا وَحُكْمًا لَا مَعْنَى فَإِنَّ الْمُؤَثِّرَ هِيَ الْمُشَقَّةُ لَكِنَّ السَّبَبَ أَقِيمَ
مَقَامَهَا تَبْيِيسًا وَإِقَامَةَ الشَّيْءِ مَقَامَ غَيْرِهِ نَوْعَانِ أَحَدُهُمَا إِقَامَةُ السَّبَبِ
الدَّاعِي مَقَامَ الْمَدْعُوكِ فِي السَّفَرِ وَالْمَرَضِ وَالثَّانِي إِقَامَةُ الدَّلِيلِ مَقَامَ
الْمُدْلُولِ كَمَا فِي الْخَبَرِ عَنِ الْمَحَبَّةِ أَقِيمَ مَقَامَ الْمَحَبَّةِ فِي قَوْلِهِ إِنْ أَحْبَبْتَنِي
فَأَنْتِ طَالِقٌ وَكَمَا فِي الطَّهْرِ أَقِيمَ مَقَامَ الْحَاجَةِ فِي إِبَاحَةِ الطَّلَاقِ۔

ترجمہ:- اور جب حکم دو مؤثر وصفوں کے ساتھ متعلق ہو، تو ان میں سے جو وجود کے اعتبار سے مؤخر ہو، وہ علت ہوگا حکماً، اس لئے کہ حکم اسی کی جانب مضاف ہوگا، آخر کے راجح ہونے کی وجہ سے اول پر آخر کے پاس حکم پائے جانے کی وجہ سے، اور معنی علت ہوگا اس لئے کہ وہ آخر اس میں مؤثر ہے، اور اول کے لئے علل کے ساتھ مشابہت ہے، یہاں تک کہ ہم نے کہا کہ ادھار کی حرمت علت ربو کے دو وصفوں میں سے ایک سے ثابت ہو جائے گی، اس لئے کہ ادھار بیع کے ربو میں فضل و زیادتی کا شبہ ہے، تو یہ شبہ شبہ علت سے ثابت ہو جائے گا۔

اور سفر رخصت کی علت ہے اسماً اور حکماً نہ کہ معنی، اس لئے کہ رخصت میں مؤثر مشقت ہے، لیکن سبب کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا آسانی کے لئے، اور شئی کا اپنے غیر کے قائم مقام ہونا دو قسم پر ہے، ان میں سے ایک سبب داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنا ہے، جیسے سفر میں اور مرض میں، اور دوسرا دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا ہے، جیسے محبت کی خبر

دینے میں کہ محبت کی خبر کو محبت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے شوہر کے قول ”ان احببتنی فانیت طالق“ میں، اور جیسے طہر میں کہ اس کو اباحت طلاق میں حاجت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ ایک اصول کلی بتلا رہے ہیں کہ جب حکم دو مؤثر و صفوں کے ساتھ متعلق ہو تو ان دو وصفوں میں سے جو وجود میں مؤخر ہوگا تو وہ معنی اور حکماً علت ہوگا اسماً علت نہ ہوگا، اور وصف اول صرف معنی علت ہوگا، یعنی وہ بھی ایک گونہ علت کے مشابہ ہوگا، وصف مؤخر حکماً اس لئے علت ہوگا کہ حکم وصف ثانی کی طرف ہی منسوب ہوگا اور اس وصف ثانی کے موجود ہونے پر ہی حکم موجود ہوگا، اور معنی اس لئے علت ہوگا کہ وصف مؤخر حکم میں مؤثر ہے، اور وصف اول بھی حکم میں مؤثر ہے کیونکہ وہ بھی معنی علت ہے، نیز علت کے دور کنوں میں سے ایک رکن ہے، لہذا وصف اول مشابہ بالعلۃ ہوگا، سبب محض نہ ہوگا، کیونکہ اگر وصف اول کو حکم میں غیر مؤثر قرار دینگے تو صرف وصف مؤخر کا علت ہونا لازم آئے گا حالانکہ دونوں وصفوں کا مجموعہ علت ہے۔

جیسے قرابت اور ملک دونوں کا مجموعہ عتق کی علت ہے، تو ان دونوں میں سے جو آخر میں ہوگا وہ حکم میں مؤثر ہوگا، اگر ملک بعد میں پائی گئی جیسے ایک شخص نے اپنے قریبی محرم غلام کو خرید تو ملک وجوداً مؤخر ہے، لہذا یہ معنی اور حکماً علت بنے گی، حکماً تو اس لئے کہ ملک کے بعد فوراً عتق ثابت ہو جائے گا، اور معنی اس لئے علت ہے کہ ملک عتق میں مؤثر ہے، اور اسماً اس لئے علت نہ بنے گی کہ ملک کو عتق کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے، بلکہ قرابت اور ملک دونوں کا مجموعہ عتق کے لیے موضوع ہے، اور وصف اول قرابت صرف معنی علت ہوگی، کیونکہ قرابت بھی عتق میں مؤثر ہے، البتہ یہ حکماً اور اسماً علت نہ ہوگی کیونکہ قرابت کے بعد بدون ملک کے عتق کا ثبوت نہیں ہوتا، اور نہ قرابت عتق کے لئے موضوع ہے، بلکہ قرابت اور ملک دونوں کا مجموعہ عتق کے لئے موضوع ہے، — اور اگر اس کے برعکس یعنی قرابت مؤخر ہے جیسے کسی نے مجہول النسب غلام کو خرید پھر ایک ماہ بعد غلام نے دعویٰ کیا کہ مشتری میرا حقیقی بھائی ہے، اور ثبوت بھی ہو گیا، تو یہاں قرابت وصف مؤخر ہے، لہذا یہ معنی اور حکماً علت ہوگی، اسماً نہ ہوگی اور وصف اول ملک صرف معنی علت ہوگی، — بہر حال جب دو وصفوں کا مجموعہ کسی حکم کی علت ہو، اور ان میں سے ایک پہلے پایا جائے، دوسرا بعد میں تو وصف مؤخر معنی اور حکماً علت ہوگا اور وصف اول معنی علت ہوگا، اور اگر دونوں ایک ساتھ ہوں تو دونوں معنی، حکماً اور اسماً علت ہوں گے، یعنی علت کا ملہ ہوں گے، اور جب اجتماعی طریقہ پر یہ دونوں مؤثر ہیں تو انفرادی طریقہ پر بھی ان کو مؤثر مانا جائے گا، اگرچہ تاثیر کی نوعیت الگ ہوگی، یعنی دونوں وصفوں کے الگ الگ ہونے کی صورت میں اگرچہ ان میں کوئی وصف علت حقیقیہ نہ ہوگا مگر پھر بھی مشابہ بالعلۃ تو ہر وصف رہے گا، ان کو سبب نہیں کہیں گے، علت ہی کہیں گے — جیسے ربو کی علت ہمارے نزدیک قدر اور جنس کا مجموعہ ہے، اگر یہ دونوں وصف ہوں

تو ربا الفضل اور ربا النسیہ یعنی کمی زیادتی اور ادھار دونوں حرام ہیں، لہذا ایک صاع جو کو دو صاع جو کے بدلہ میں بیچنا حرام ہے، کیوں کہ کم بیشی ہے، یہ حرام ہے اور ادھار بھی حرام ہے، کیونکہ قدر اور جنس دونوں کا مجموعہ علتِ کاملہ ہے، اور اگر دو وصفوں میں سے ایک وصف پایا جائے یعنی صرف قدر ہو یا صرف جنس ہو تو ربا الفضل (کمی بیشی) حرام نہ ہوگی مگر ربا النسیہ (ادھار) حرام ہوگا اگرچہ برابر سراسر ہو، کیونکہ ادھار میں حقیقتہً اگرچہ ربا اور فضل نہیں ہے، لیکن شبہ الفضل موجود ہے اس طرح کہ نقد اور ادھار سے ثمن میں تفاوت ہوتا ہے، پس جب ربا النسیہ میں شبہ الفضل اور شبہ الربا موجود ہے تو اس کو حرام کرنے کے لئے دونوں وصفوں کا مجموعہ یعنی علتِ کاملہ کی ضرورت نہیں بلکہ ایک وصف سے بھی حرمت ثابت ہو جائے گی، کیونکہ دو وصفوں میں سے ہر ایک مشابہ بالعلت ہے جس کو شبہ العلت کہا گیا، پس ربا الفضل جو حقیقی ربا ہے اور قوی درجہ کا ربا ہے اس کو ثابت کرنے کے لئے تو قدر و جنس دونوں کا مجموعہ ضروری ہے اور ربا النسیہ جو شبہ الربا اور ضعیف درجہ کا ربا ہے وہ شبہ العلت یعنی ایک وصف سے بھی ثابت ہو جائے گا۔

والسفر علة للرخصة:- سفر رخصت کے لئے اسما اور حکماً علت ہے معنی علت نہیں ہے اسما تو اس لئے ہے کہ رخصت کی سفر کی طرف نسبت ہوتی ہے، جیسے کہا جاتا ہے **القصر رخصة السفر**، اور حکماً اس لئے علت ہے کہ نفسِ سفر سے رخصت کا ثبوت ہو جاتا ہے، اور معنی اس لئے علت نہیں ہے کہ اصل رخصت سفر کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ مشقت کی وجہ سے ہے مگر مشقت کا اندازہ مشکل تھا، اس لئے سفر کو مشقت کے قائم مقام کر دیا، کیونکہ سفر عام طور پر مشقت کا سبب ہوتا ہے۔

واقامة الشی مقام غیرہ:- مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں ایک شی کو اس کے غیر کے قائم مقام کرنا دو طرح سے ہوتا ہے، ایک تو یہ کہ سببِ داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنا، جیسے سفر مشقت کا سببِ داعی ہے، تو اس کو مشقت کے قائم مقام کر دیا، یعنی سبب کو مسبب کا درجہ دیدیا، اسی طرح مرض یہ از دیا مرض اور ہلاکت کا سببِ داعی ہے، یعنی مرض کی وجہ سے بیماری بڑھنے اور ہلاک ہونے کا اندیشہ ہے، مگر باطنی امر ہے، مرض سے ہلاکت ہو بھی سکتی ہے، اور نہیں بھی ہو سکتی تو اس کا اعتبار ساقط کر کے مرض کو از دیا اور ہلاکت کے قائم مقام کر دیا، اور مرض کو رخصت کی علت قرار دیا۔

دوسرے یہ کہ دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا، جیسے شوہر نے بیوی سے کہا **ان احببتنی فاننت طالق**، اگر تو مجھ سے محبت کرے گی تو تجھے طلاق، بیوی نے کہا **انا احبک** میں تجھ سے محبت کرتی ہوں، تو طلاق واقع ہو جائے گی، حالانکہ عورت کی بات محض خبر اور محبت کی دلیل ہے، کیونکہ حقیقی محبت تو دل میں ہوتی ہے، اس کا پتہ لگانا مشکل ہے، تو اس کا قول جو دلیل محبت ہے اس کو مدلول یعنی محبت کے قائم مقام کر دیا۔

دوسری مثال جیسے طلاق دینا حرام ہے، مگر شدید حاجت کے وقت مباح ہے، اب حاجت ایک امر باطن ہے، تو اس کی جگہ دلیل حاجت کو قائم مقام کر دیا، تفصیل اس کی یہ ہے کہ ہر جدید طہر میں انسان کی طبیعت جماع پر آمادہ ہوتی ہے، یہ انسانی فطرت ہے، لیکن جدید طہر میں وہ بجائے جماع کے طلاق کا ارادہ کر رہا ہے یہ دلیل ہے کہ اس کو طلاق کی سخت حاجت ہے، ورنہ وہ طلاق پر آمادہ نہ ہوتا، لہذا طہر جدید میں طلاق کو حاجت کے قائم مقام کر دیا، اور کہا کہ طہر جدید میں طلاق مباح ہے، تو طہر جدید میں طلاق دینا یہ دلیل ہے اس کو مدلول یعنی حاجت کے قائم مقام کر دیا۔

وَأَمَّا الشَّرْطُ فَهُوَ فِي الشَّرِيعَةِ عِبَارَةٌ عَمَّا يُضَافُ إِلَيْهِ الْحُكْمُ وَجُودًا عِنْدَهُ لَا وَجُوبًا بِهِ فَالطَّلَاقُ الْمُعْلَقُ بِدُخُولِ الدَّارِ يُوجَدُ بِقَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ عِنْدَ دُخُولِ الدَّارِ لَا بِهِ وَقَدْ يُقَامُ الشَّرْطُ مَقَامَ الْعِلَّةِ كَحَفْرِ الْبَيْرِ فِي الطَّرِيقِ هُوَ شَرْطٌ فِي الْحَقِيقَةِ لَأَنَّ الثَّقَلَ عِلَّةُ السَّقُوطِ وَالْمَشْيُ سَبَبٌ مَحْضٌ لَكِنَّ الْأَرْضَ كَانَتْ مُمَسِّكَةً مَانِعَةً عَمَلَ الثَّقَلِ فَصَارَ الْحَفْرُ إِزَالَةً لِلْمَانِعِ فَتَبَيَّنَتْ أَنَّهُ شَرْطٌ وَلَكِنَّ الْعِلَّةَ لَيْسَتْ بِصَالِحَةٍ لِلْحُكْمِ لَأَنَّ الثَّقَلَ أَمْرٌ طَبِيعِي لَا تَعْدِي فِيهِ وَالْمَشْيُ مُبَاحٌ بِلَا شُبْهَةٍ فَلَمْ يَصْلَحْ أَنْ يُجْعَلَ عِلَّةً بِوَاسِطَةِ الثَّقَلِ وَإِذَا لَمْ يُعَارِضْ الشَّرْطُ مَا هُوَ عِلَّةٌ وَلِلشَّرْطِ شُبْهَةٌ بِالْعِلَلِ لِمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ مِنَ الْوُجُودِ أُقِيمَ مَقَامَ الْعِلَّةِ فِي ضَمَانِ النَّفْسِ وَالْأَمْوَالِ جَمِيعًا۔

ترجمہ:- اور بہر حال شرط پس وہ شریعت میں نام ہے اس چیز کا جس کی طرف حکم منسوب کیا جاتا ہے وجود کے اعتبار سے اس چیز کے پائے جانے کے وقت نہ کہ اس کی وجہ سے وجوب کے اعتبار سے، پس وہ طلاق جو دخول دار پر معلق ہے وہ پائی جائے گی، شوہر کے قول انت طالق سے، دخول دار کے وقت نہ کہ دخول دار کی وجہ سے۔ اور کبھی شرط کو علت کے قائم مقام کیا جاتا ہے جیسے راستہ میں کنواں کھودنا، اور یہ حقیقت میں شرط ہے، اس لئے کہ ثقل سقوط کی علت ہے، اور چلنا سبب محض ہے، لیکن زمین رکاوٹ ہے جو ثقل کے عمل کو روکتی ہے، پس کھودنا مانع کو زائل کرنا ہوا، تو ثابت ہو گیا کہ کھودنا شرط ہے، لیکن علت حکم کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے، اس لئے کہ ثقل امر طبعی ہے جس میں کوئی تعدی نہیں ہے، اور چلنا بلاشبہ مباح ہے، پس چلنا ثقل کے واسطے سے علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا، پس جب شرط کے معارض نہیں ہوئی وہ چیز جو علت ہے، اور شرط کو علل کے ساتھ مشابہت ہے اس وجود کی وجہ سے جو شرط کے ساتھ متعلق ہے، تو شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا گیا جان اور مال دونوں کے ضمان میں۔

تشریح:- متعلقات احکام کی تیسری قسم شرط ہے، شرط کے لغوی معنی ہے علامت، اور اصطلاح شریعت میں شرط اس چیز کو کہتے ہیں جس کی طرف وجود حکم منسوب ہو، وجوب حکم منسوب نہ ہو، یعنی شرط کے پائے جانے کے وقت حکم موجود ہو اور حکم کا، وجوب شرط سے نہ ہو، وجود کی قید سے سبب اور علامت خارج ہو گئے، اور وجوب کی نفی سے علت خارج ہو گئی، جیسے کسی نے طلاق معلق دی، **ان دخلت الدار فانك طالق** کہہ کر تو دخول دار کے وجود سے طلاق موجود ہوگی، لیکن اس کا وجوب وثبوت **”انت طالق“** سے ہوگا، دخول دار سے نہ ہوگا کیونکہ یہ تو شرط محض ہے، یہ شرط کی پہلی قسم ہے۔

اور شرط کی دوسری قسم یہ ہے کہ شرط علت کے حکم میں اور اس کے قائم مقام ہوتی ہے، جیسے راستہ میں کنواں کھودنا، یہ اس میں گرنے کی شرط ہے، اور وہاں تک چل کر جانا سبب محض ہے، اور گرنے والے کے بدن کا ثقل (بھاری پن) اس میں گرنے کی علت ہے، لیکن زمین کنواں کھودنے سے پہلے مانع اور ثقل کے عمل کو روکنے والی تھی، پس کنواں کھودنا اس مانع کو زائل کرنا ہوا، اور مانع کا زائل کرنا شرط کہلاتا ہے، تو ثابت ہو گیا کہ کھودنا شرط ہے، تو اس جگہ شرط، علت اور سبب سب جمع ہو گئے، اور یہ قاعدہ ہے کہ جب شرط کے ساتھ علت یا سبب ہو اور علت صالح للحکم ہو تو علت کو ترجیح دیجاتی ہے، اور شرط اور سبب دونوں کو ترک کر دیا جاتا ہے، مگر یہاں علت حکم کی صلاحیت نہیں رکھتی کیوں کہ گرنے والے کا ثقل امر طبعی ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کو اسی طرح پیدا کیا ہے، اور اس میں کوئی تعدی نہیں ہے، لہذا حکم علت کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا، اور اس کا کنویں تک چل کر جانا جو سبب ہے اس کی طرف بھی حکم منسوب نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ چلنا ایک مباح امر ہے، لہذا چلنے پر بھی ضمان دیت نہ ہوگا، اب لاحالہ گر کر مرنے کا حکم شرط کی طرف ہی منسوب ہوگا، مگر چونکہ یہ شرط ہے اور شرط میں حقیقۃً ضمان نہیں ہوا کرتا تو ہم نے اس کے اندر دونوں پہلوؤں کی رعایت کی اور کہا کہ اگر اپنی ذاتی زمین میں کنواں کھودا ہے تو شرط ہونے کا لحاظ کرتے ہوئے ضمان واجب نہ ہوگا، یا گرنے والا جان بوجھ کر گرا ہو تب بھی ضمان واجب نہ ہوگا، اور اگر غیر مملوکہ زمین میں کنواں کھودا ہے تو شرط کو علت کے قائم مقام کر کے ضمان واجب کریں گے، کیونکہ شرط علت کے معارض نہیں ہے اس طرح کہ علت صالح للحکم نہیں ہے اور شرط صالح للحکم ہے اور شرط کو علت کے ساتھ مشابہت بھی ہے، کیونکہ شرط کے ساتھ وجود متعلق ہے، جیسے علت کے ساتھ وجود متعلق ہوتا ہے، لہذا شرط کو علت کے قائم مقام کر کے یہ حکم لگا دیا کہ کنواں کھودنے والے پر جان و مال کا ضمان واجب ہوگا۔

مگر یہ بات ذہن میں رہے کہ مرتکب شرط پر صرف ضمان محل واجب ہوگا یعنی دیت واجب ہوگی، مباشرت قتل کا ضمان یعنی کفارہ واجب نہ ہوگا اور نہ وہ میراث سے محروم ہوگا جب کہ کنویں میں گر کر مرنے والا اس کا مورث ہو، کیونکہ

کنواں کھودنے والا مباشر قتل نہیں ہے۔

وَأَمَّا إِذَا كَانَتِ الْعِلَّةُ صَالِحَةً لَمْ يَكُنِ الشَّرْطُ فِي حُكْمِ الْعِلَّةِ وَلِهَذَا قُلْنَا إِنَّ شَهُودَ الشَّرْطِ وَالْيَمِينِ إِذَا رَجَعُوا جَمِيعًا بَعْدَ الْحُكْمِ إِنَّ الضَّمَانَ عَلَى شَهُودِ الْيَمِينِ لِأَنَّهُمْ شَهُودُ الْعِلَّةِ وَكَذَلِكَ الْعِلَّةُ وَالسَّبَبُ إِذَا اجْتَمَعَا سَقَطَ حُكْمُ السَّبَبِ كَشَهُودِ التَّخْيِيرِ وَالْإِخْتِيَارِ إِذَا اجْتَمَعُوا فِي الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ ثُمَّ رَجَعُوا بَعْدَ الْحُكْمِ إِنَّ الضَّمَانَ عَلَى شَهُودِ الْإِخْتِيَارِ لِأَنَّهُ هُوَ الْعِلَّةُ وَالتَّخْيِيرُ سَبَبٌ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا اخْتَلَفَ الْوَلِيُّ وَالْحَافِرُ فَقَالَ الْحَافِرُ أَنَّهُ أَسْقَطَ نَفْسَهُ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَهُ اسْتِحْصَانًا لِأَنَّهُ يَتَمَسَّكُ بِمَا هُوَ الْأَصْلُ وَهُوَ صِلَا حِيَّةُ الْعِلَّةِ لِلْحُكْمِ وَيُنْكَرُ خِلَافَةُ الشَّرْطِ بِخِلَافِ مَا إِذَا أَدْعَى الْجَارِحُ الْمَوْتَ بِسَبَبٍ آخَرَ لَا يَصْدَقُ لِأَنَّهُ صَاحِبُ عِلَّةٍ۔

ترجمہ:- اور بہر حال جب علت صالح للحکم ہو تو شرط علت کے حکم میں نہ ہوگی، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب شرط اور یمین کے گواہوں نے رجوع کر لیا قاضی کے فیصلہ کے بعد تو ضمان یمین کے گواہوں پر ہوگا، (یعنی نصف مہر کا ضمان) اس لئے کہ یہی علت کے گواہ ہیں، اور اسی طرح علت اور سبب جب دونوں جمع ہو جائیں تو سبب کا حکم ساقط ہو جائے گا، جیسے تخیر اور اختیار کے گواہ جب طلاق اور عتاق میں جمع ہو جائیں، پھر حکم کے بعد رجوع کر لیں، تو ضمان اختیار کے گواہوں پر ہوگا، اس لئے کہ اختیار علت ہے اور تخیر سبب ہے، اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا کہ جب ولی اور حافر نے اختلاف کیا، پس حافر نے کہا کہ اس نے اپنے آپ کو خود گرایا ہے، تو حافر کا قول معتبر ہوگا استحساناً، اس لئے کہ حافر اس چیز سے استدلال کر رہا ہے جو اصل ہے، اور اصل علت کا حکم کی صلاحیت رکھتا ہے، اور شرط کے خلیفہ ہونے کا انکار کر رہا ہے، برخلاف اس کے کہ جب جارح کسی دوسرے سبب سے موت کا دعویٰ کرے، تو جارح کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ جارح صاحب علت ہے۔

تشریح:- جب شرط اور علت جمع ہوں اور علت حکم کی صلاحیت رکھتی ہے تو شرط علت کے حکم میں نہ ہوگی، بلکہ حکم علت کی طرف ہی منسوب ہوگا، جیسے قاضی کے سامنے گواہوں نے گواہی دی کہ خالد نے اپنی بیوی کو اس طرح طلاق دی ہے ”ان دخلت الدار فانت طالق“ تو یہ شہود یمین ہوئے، کیونکہ تعلیق یمین بغیر اللہ ہے، پھر دو گواہوں نے شرط کے پائے جانے کی گواہی دی کہ خالد کی بیوی گھر میں داخل ہوئی، تو یہ شہود شرط کہلائیں گے، اب قاضی نے طلاق

کا فیصلہ کر کے خالد پر مہر واجب کر دی، پھر قاضی کے فیصلہ کے بعد شہودِ یمین اور شہودِ شرط دونوں نے گواہی سے رجوع کر لیا کہ ہم نے تو جھوٹی گواہی دی تھی، تو شہودِ یمین بمنزلہ علت کے ہیں، کیونکہ یمین ہی وقوعِ طلاق اور لزومِ مہر کی علت ہے، لہذا ضمانِ شہودِ یمین پر ہوگا۔

وَكذلك العلة والسبب :- اسی طرح جب علت اور سبب جمع ہو جائیں اور علت صالح للحکم ہو تو سبب ساقط ہو جائے گا جیسے شہودِ تخیر اور شہودِ اختیار مثلاً دو گواہوں نے گواہی دی کہ خالد نے اپنی بیوی سے یوں کہا ہے ”اختادی نفسک“، یہ شہودِ تخیر ہیں، یہ طلاق کا سبب ہے، پھر دوسرے دو گواہوں نے گواہی دی کہ خالد کی بیوی نے اسی مجلس میں اس کے جواب میں کہا ہے ”اخترت نفسی“ یہ شہودِ اختیار ہیں، یہ طلاق کی علت ہے، تو قاضی نے طلاق کا فیصلہ کر کے مہر واجب کر دی، پھر شہودِ تخیر اور شہودِ اختیار دونوں نے گواہی سے رجوع کر لیا، تو ضمانِ علت پر یعنی شہودِ اختیار پر لازم ہوگا، کیونکہ علت ضمان کے حکم کی صلاحیت رکھتی ہے، لہذا سبب متروک ہوگا یعنی شہودِ تخیر پر ضمان نہ آئے گا۔

یہی صورت حال عتاق میں ہے، جیسے دو گواہوں نے کہا کہ زید نے اپنے غلام کو اختیار دیا ہے، اور یوں کہا ہے **انت حران شئت**، یہ شہودِ تخیر ہیں، پھر دوسرے دو گواہوں نے کہا کہ غلام نے اسی مجلس میں کہا ہے ”قد شئت“ قاضی نے غلام کی آزادی کا فیصلہ کر دیا پھر گواہوں نے رجوع کر لیا، تو غلام کی قیمت کا ضمان علت یعنی شہودِ اختیار پر لازم ہوگا۔

وعلى هذا قلنا :- اسی اصول پر کہ علت جب صالح للحکم ہو تو شرط اور سبب ساقط ہو جاتے ہیں اور حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے، ہم نے کہا کہ اگر کنویں میں گر کر مرنے والے کے ولی اور حافر کے درمیان اختلاف ہو گیا حافر کہتا ہے کہ جان بوجھ کر گر کر مرا ہے، اور ولی کہتا ہے بلا قصد گرا ہے، تو حافر کا قول معتبر ہوگا استحصاء، اس لئے کہ حافر اصل سے استدلال کر رہا ہے، اور اصل یہی ہے کہ علت کی طرف حکم منسوب ہو، اور حافر شرط کے علت کا خلیفہ ہونے کا انکار کر رہا ہے، اور ولی خلاف اصل سے تمسک کر رہا ہے، کیونکہ وہ شرط کو علت کا خلیفہ قرار دے رہا ہے یعنی اس کے کنواں کو ہود نے جو شرط ہے علت کے قائم مقام کر رہا ہے، جو خلاف اصل ہے، کیونکہ اصل تو یہی ہے کہ حکم علت کی طرف منسوب ہو، لہذا استحصاء (خلاف قیاس) حافر کا قول معتبر ہوگا، مگر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ولی کا قول معتبر ہو، کیونکہ اس کا قول ظاہر حال کے موافق ہے، کیونکہ عام طور پر جان بوجھ کر کوئی اپنے آپ کو نہیں گراتا ہے، لہذا یہ بغیر قصد گرا ہے، اور بغیر قصد گرنا یہ ایسی علت ہے جو ضمان کے حکم کی صلاحیت نہیں رکھتی، لہذا ضمان کا حکم شرط پر ہوگا، شرط کو علت کے قائم مقام بنا کر، اس کے برخلاف اگر خرم لگانے والے اور مجروح کے ولی کے درمیان اختلاف ہو جائے،

جارج کہتا ہے میرے زخم کے علاوہ سبب سے مرا ہے، اور ولی کہتا ہے تیرے زخم سے مرا ہے تو جارج کا قول معتبر نہ ہوگا، کیونکہ جارج سے جو زخم کا صدور ہوا ہے وہ موت کی علت ہے اور وہ صلاحیت رکھتی ہے کہ ضمان دیت کا حکم اس کی طرف منسوب کیا جائے، اور جارج اس علت کا انکار کر رہا ہے، اور منکر علت کا قول معتبر نہیں ہوتا، لہذا یہاں ولی کا قول معتبر ہوگا۔

وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا حَلَّ قَيْدَ عَبْدٍ حَتَّى أَبَقَ لَمْ يَضْمَنْ لَأَنَّ حَلَّهُ شَرْطُ فِي الْحَقِيقَةِ وَلَهُ حُكْمُ السَّبَبِ لِمَا أَنَّهُ سَبَقَ الْإِبَاقَ الَّذِي هُوَ عِلَّتُ التَّلَفِ فَالسَّبَبُ مَا يَنْقَدُّمُ وَالشَّرْطُ مَا يَتَأَخَّرُ ثُمَّ هُوَ سَبَبٌ مَحْضٌ لِأَنَّهُ قَدْ اعْتَرَضَ عَلَيْهِ مَا هُوَ عِلَّةٌ بِنَفْسِهَا غَيْرُ حَادِثَةٍ بِالشَّرْطِ وَكَانَ هَذَا كَمَنْ أَرْسَلَ دَابَّةً فِي الطَّرِيقِ فَجَالَتْ يَمْنَةً وَيُسْرَةً ثُمَّ أَصَابَتْ شَيْئًا لَمْ يَضْمَنْهُ إِلَّا أَنَّ الْمُرْسِلَ صَاحِبَ سَبَبٍ فِي الْأَصْلِ وَهَذَا صَاحِبُ شَرْطٍ جُعِلَ مُسَبِّبًا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَأَبُو يُوسُفَ رَحِمَهُمَا اللَّهُ فَيَمْنُ فَتَحَ بَابَ قَفْضِ فَطَارَ الطَّيْرُ أَنَّهُ لَا يَضْمَنْ لَأَنَّ هَذَا شَرْطٌ جَرَى مَجْرَى السَّبَبِ لِمَا قُلْنَا وَقَدْ اعْتَرَضَ عَلَيْهِ فَعُلُ الْمُخْتَارِ فَبَقِيَ الْأَوَّلُ سَبَبًا مَحْضًا فَلَمْ يُجْعَلِ التَّلَفُ مُضَافًا إِلَيْهِ بِخِلَافِ السَّقُوطِ فِي الْبَيْرِ لِأَنَّهُ لَا اخْتِيَارَ لَهُ فِي السَّقُوطِ حَتَّى لَوْ اسْقَطَ نَفْسَهُ هَدَرَ دَمَهُ۔

ترجمہ:- اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا کہ جب کسی شخص نے غلام کی بیڑی کھول دی، یہاں تک کہ غلام بھاگ گیا، تو یہ کھولنے والا ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا کھولنا حقیقت میں شرط ہے، اور اس کے لئے سبب کا حکم ہے، اس لئے کہ شرط اس اباق سے پہلے ہے جو تلف کی علت ہے، پس سبب وہ ہے جو (علت پر) مقدم ہو اور شرط وہ ہے جو مؤخر ہو، پھر یہ شرط (کھولنا) سبب محض ہے، اس لئے کہ اس پر پیش آتی ہے وہ چیز جو علت ہے، جو بذات خود قائم ہے شرط سے پیدا نہیں ہوئی ہے اور یہ (کھولنا) ایسا ہے جیسے کسی نے راستہ میں چوپایہ چھوڑ دیا پس وہ دائیں بائیں گھوما پھر وہ کسی چیز کو پہنچ گیا (یعنی کسی چیز کو تلف کیا) تو مرسل اس کا ضامن نہ ہوگا مگر یہ کہ مرسل اصل میں صاحب سبب ہے اور یہ صاحب شرط ہے جس کو سبب قرار دیا گیا ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے پنجرے کا دروازہ کھولا پس پرندہ اڑ گیا تو کھولنے والا ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ پنجرہ کھولنا ایسی شرط ہے جو سبب کے قائم مقام ہے اس دلیل

کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی، اور اس شرط پر فاعل مختار کا فعل طاری ہوا ہے، پس اول سبب محض باقی رہا، لہذا تلف فتح کی طرف منسوب نہ ہوگا، برخلاف کنویں میں گرنے کے کیونکہ گرنے والے کا گرنے میں کوئی اختیار نہیں ہے یہاں تک کہ اگر اس نے اپنے کو خود گرا یا ہے تو اس کا خون رائیگاں ہوگا۔

تشریح:- اسی اصول پر — کہ علت اگر حکم کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو تو حکم شرط اور سبب کی طرف منسوب نہ ہوگا — ہم کہتے ہیں کہ کسی شخص نے زید کے غلام کی بیڑی کھول دی اور غلام بھاگ گیا، تو بیڑی کھولنے والے پر غلام کی قیمت کا ضمان نہ آئے گا، اس لئے کہ بیڑی کھولنا تو شرط ہے، یہ بیڑی بھاگنے سے مانع تھی، تو اس نے کھولکر مانع زائل کر دیا، اور مانع کو زائل کرنے کا نام شرط ہے، لیکن بھاگنے کی اصل علت تو فاعل مختار یعنی غلام کا فعل ہے، اور یہ علت ایسی ہے جس کی طرف ہلاک ہونے کا حکم منسوب ہو سکتا ہے، لہذا غلام کے ضائع ہونے کا حکم شرط یعنی بیڑی کھولنے والے کی طرف منسوب نہ ہوگا۔

لیکن بیڑی کھولنا اگرچہ شرط ہے لیکن اس میں سببیت کے معنی ہے کیونکہ سبب حقیقی علت سے پہلے ہوتا ہے جیسے شرط علت سے مؤخر ہوتی ہے، اور یہاں بیڑی کھولنے میں یہ بات ہے کیونکہ بیڑی کھولنا غلام کے بھاگنے پر مقدم ہے جو بھاگنا تلف کی علت ہے، لیکن یہ شرط سبب محض ہے، علت کے معنی اس میں نہیں ہے، کیونکہ جس شرط میں علت کے معنی ہوتے ہیں وہ علت اسی شرط سے پیدا ہوتی ہے، حالانکہ یہاں بھاگنا جو علت ہے، اور بیڑی کھولنے پر پیش آیا وہ بذاتِ خود قائم ہے، وہ شرط سے یعنی بیڑی کھولنے سے پیدا نہیں ہوا۔

غرض جب بیڑی کھولنا شرط ہے جو سبب کے معنی میں ہے، نہ کہ علت کے معنی میں، تو حکم کو اس شرط کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا جیسے جب شرط میں علت کے معنی ہو تو حکم اس شرط کی طرف منسوب ہوتا ہے، جیسے کنواں کھودنا جو پہلے گذرا، اس کی مثال بعینہ ایسی ہے جیسے کسی نے راستہ میں چوپایہ چھوڑ دیا، پھر وہ چوپایہ دائیں بائیں گھوم کر کسی چیز کو تلف کرے، تو چھوڑنے والے پر تلف کا ضمان نہ آئے گا، کیونکہ یہاں جانور کو چھوڑنے اور سامان ہلاک کرنے کے درمیان فاعل مختار یعنی چوپایہ کا فعل ہے، اسی طرح یہاں بھی ہے، لیکن یہ بات یاد رکھیں کہ اگر جانور کو جس راستہ پر چھوڑا ہے، اگر اس کے علاوہ کوئی راستہ نہ ہو تو مرسل پر تلف کا ضمان آئے گا، اسی طرح اگر جانور دائیں بائیں نہیں گھوما، جس طرف چھوڑا ہے اسی طرف چل کر کوئی چیز تلف کی تو بھی مرسل پر ضمان آئے گا، ان دونوں صورتوں میں مرسل بمنزلہ سائق کے ہوگا اور پہلے پڑھ چکے ہیں کہ سائق پر ضمان آتا ہے۔

پھر ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ بیڑی کھولنا اور جانور کو چھوڑنا دونوں کو آپ نے ایک درجہ میں رکھ دیا حالانکہ بیڑی کھولنا یہ شرط ہے، کیونکہ بیڑی بھاگنے سے مانع تھی تو اس کو کھول کر مانع زائل کر دیا اور ازالہ مانع کا نام شرط ہے، اور

جانور کو چھوڑنا سبب محض ہے، شرط نہیں ہے، کیونکہ جانور کو چھوڑنے میں ازالہ مانع نہیں ہے، کیونکہ جانور مقید نہیں تھا، تو بیڑی کھولنے کو ارسال کے ساتھ کیسے تشبیہ دی؟

الان المرسل:- سے اس کا جواب دے رہے ہیں کہ یہ تشبیہ صرف عدم ضمان میں ہے، یعنی جیسے بیڑی کھولنے والے پر ضمان نہیں ہے، ایسے ہی مرسل پر بھی ضمان نہیں، کیونکہ دونوں میں درمیان میں فاعل مختار کا فعل موجود ہے جو علت ہے، اور جب علت صالح للحکم موجود ہے تو حکم سبب اور شرط کی طرف منسوب نہ ہوگا، غرض دونوں اگرچہ الگ الگ ہیں ایک سبب اور ایک شرط ہے مگر عدم وجوب ضمان میں دونوں برابر ہیں۔

قال ابو حنیفہ وابویوسف:- اسی مذکورہ اصول پر اگر کسی نے پرندے کے پتھر کا دروازہ کھول دیا جس کی وجہ سے پرندہ اڑ گیا، تو شیخین کے نزدیک دروازہ کھولنے والا پرندے کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا، کیونکہ پرندہ کا دروازہ کھولنا شرط ہے اس لیے کہ یہ پرندے اڑنے سے مانع تھا، اور ازالہ مانع کا نام شرط ہے، مگر یہ شرط علت پر یعنی پرندے کے فعل پر مقدم ہے، لہذا اس شرط میں سبب کے معنی ہوں گے، اور اس شرط میں علت کے معنی نہیں ہیں، کیونکہ علت یعنی پرندہ کا اڑنا اس شرط سے یعنی دروازہ کھولنے سے پیدا نہیں ہوا، کیونکہ دروازہ کھولنے سے پرندہ کا اڑنا ضروری نہیں ہے، لہذا جب شرط فی معنی السبب ہے نہ کہ فی معنی العلت تو پرندہ کے تلف ہونے کا حکم اس شرط کی طرف منسوب نہ ہوگا یعنی دروازہ کھولنے والا ضامن نہ ہوگا۔

لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پھر کنویں میں گرنا بھی فاعل مختار کا فعل ہے جو شرط سے یعنی کنواں کھودنے سے پیدا نہیں ہوا، اور کنواں کھودنے میں علت کے معنی بھی نہیں تو کھودنے والے پر ضمان نہ آنا چاہیے۔

اس کا جواب دے رہے ہیں کہ گرنے والا ہے تو فاعل مختار مگر گرنے میں اس کا اختیار نہیں ہے، ہاں اگر گرنے میں اس کا اختیار ثابت ہو جائے اور یہ بات ثابت ہو جائے کہ اس نے جان بوجھ کر اپنے آپ کو گرا دیا ہے تو پھر حافر پر ضمان نہ ہوگا۔

اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دروازہ کھولنے والے پر ضمان آئے گا، کیونکہ پرندہ کا فعل فاعل مختار کا فعل نہیں ہے بلکہ یہ شرط یعنی دروازہ کھولنے سے پیدا ہوا ہے، لہذا یہ شرط فی معنی العلت ہوگی تو دروازہ کھولنے والے پر ضمان آئے گا۔

وَأَمَّا الْعَلَامَةُ فَمَا يَعْرِفُ الْوُجُودَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهِ وَجُوبٌ وَلَا وُجُودٌ وَقَدْ
يُسَمَّى الْعَلَامَةُ شَرْطًا وَذَلِكَ مَثَلُ الْإِحْصَانِ فِي بَابِ الزَّانَا فَإِنَّهُ إِذَا ثَبَتَ كَانَ
مُعَرِّفًا لِحُكْمِ الزَّانَا فَأَمَّا أَنْ يُوجَدَ الزَّانَا بِصُورَتِهِ وَيَتَوَقَّفَ انْعِقَادُهُ عِلَّةً عَلَى

وَجُودِ الْاِحْصَانِ فَلَا وَلِهَذَا لَمْ يَصْمَنْ شُهُودُ الْاِحْصَانِ اِذَا رَجَعُوْا بِحَالٍ -

ترجمہ:- اور بہر حال علامت پس وہ ہے جو وجود کی پہچان کرائے بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ وجود یا وجوب متعلق ہو، اور کبھی علامت کا نام رکھا جاتا ہے شرط، اور وہ جیسے باب زنا میں احصان ہے، اس لئے کہ احصان جب ثابت ہو جائے تو وہ حکم زنا کا مُعَرِّف ہوگا، پس بہر حال یہ بات کہ زنا اپنی صورت سے پایا جائے اور اس کا علت بن کر منعقد ہونا احصان کے وجود پر موقوف رہے پس ایسا نہیں ہے، اور اسی وجہ سے شہود احصان کسی بھی حال میں ضامن نہ ہوں گے جب وہ شہادت سے رجوع کر لیں۔

تشریح:- متعلقات احکام شرع کی چوتھی قسم علامت ہے، علامت کے لغوی معنی نشان کے ہیں، جیسے سڑک پر کلومیٹر کا بورڈ مقدار مسافت کی علامت ہے، شریعت کی اصطلاح میں علامت اس کو کہتے ہیں جو حکم کے وجود کی پہچان کرائے، لیکن اس کے ساتھ حکم کا وجود یا وجوب متعلق نہ ہو، جیسے تکبیراتِ صلوٰۃ انتقال کی علامات ہیں، اذان نماز کا وقت داخل ہونے کی علامت ہے۔

اور کبھی علامت کو مجازاً شرط بھی کہہ دیا جاتا ہے جیسے باب زنا میں احصان ہے، (احصان کہتے ہیں مسلمان ہونا اور شادی شدہ ہونا) یہ احصان زانی کے مستحقِ رجم ہونے کی علامت ہے، احصان شرط نہیں ہے، کیونکہ پہلے آپ پڑھ چکے ہو کہ شرط علت کے بعد آتی ہے اور یہاں احصان بعد زنا آئے تو اس احصان کی وجہ سے رجم ثابت نہ ہوگا، بلکہ احصان قبل زنا سے رجم ثابت ہوگا، یہ دلیل ہے اس بات کی کہ احصان شرط نہیں ہے، بالفاظ دیگر اگر احصان شرط ہوتا تو زنا کے موجود ہونے کے باوجود اس کا علتِ رجم ہونا احصان پر موقوف رہے گا جب احصان پایا جائے گا تو زنا رجم کی علت بنے گا، حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ احصان اگر زنا کے بعد پیدا ہوا تو اس سے رجم ثابت نہیں ہوگا، معلوم ہوا کہ احصان شرط نہیں ہے، نیز احصان سبب بھی نہیں ہے، کیونکہ احصان کسی بھی درجہ میں مفضی الی الحکم نہیں ہے، اور علت بھی نہیں ہے کیونکہ اس کی طرف رجم یعنی حکم کا وجوب منسوب نہیں ہے، اب صرف علامت بچا تو احصان علامت ہوگا۔۔۔ اسی اصول کی بنا پر کہ احصان صرف علامت ہے اگر شہود احصان اپنی شہادت سے رجوع کر لیں تو دیتِ مرجوم کے ضامن نہ ہوں گے، چاہے وہ تنہا رجوع کریں یا شہود زنا کے ساتھ رجوع کریں، مثلاً چار گواہوں نے زنا کی گواہی دی، پھر دوسرے گواہوں نے گواہی دی کہ وہ زانی محسن ہے، پھر اس کو رجم کیا گیا، بعد میں شہود احصان نے رجوع کر لیا تو ان پر دیت کا ضمان نہ آئے گا، کیونکہ شہود زنا بمنزلہ علت ہیں، اور شہود احصان بمنزلہ علامت ہیں، اور شرط کے اندر تو کسی نہ کسی درجہ میں اس کی اہلیت ہے کہ اس کو علت کا خلیفہ قرار دیا جائے مگر شہود احصان تو علامت

ہیں، اس میں اس کی صلاحیت نہیں ہے کہ اس کو علت کا خلیفہ قرار دیا جائے، اور فاعلِ علامت پر رمضان جاری کیا جائے۔ قاضی ابوزید اور بعض متأخرین کا یہی مسلک ہے کہ احسان علامت ہے، اور عام متأخرین احسان کو شرط قرار دیتے ہیں، امام زفر علیہ السلام بھی اس کو شرط قرار دیتے ہیں، لہذا ان کے نزدیک شہود احسان پر رمضان دیت ہوگا، لیکن ہم جواب دیں گے کہ اول تو یہ شرط نہیں بلکہ علامت ہے، اور علامت کی طرف حکم (رجم) منسوب نہ ہوگا اور اگر احسان کو شرط تسلیم بھی کر لیں تو بھی شہود احسان پر رمضان دیت نہ آئے گا کیونکہ یہاں رجم کی علت زنا موجود ہے جو صلاحیت رکھتی ہے کہ حکم رجم اس کی طرف منسوب کیا جائے، اور جب علت صالح للحکم موجود ہے تو علت کے موجود ہوتے ہوئے شرط کی طرف حکم منسوب نہ ہوگا۔

فَصَلُّ اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِي الْعَقْلِ اَهُوَ مِنَ الْعِلَلِ الْمُوجِبَةِ اَمْ لَا فَقَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ
الْعَقْلُ عِلَّةٌ مُّوجِبَةٌ لِّمَا اسْتَحْسَنَهُ مُحَرِّمَةٌ لِّمَا اسْتَقْبَحَهُ عَلَى الْقَطْعِ وَالْبَيِّنَاتِ
فَوْقَ الْعِلَلِ الشَّرْعِيَّةِ فَلَمْ يُجَوِّزُوْا اَنْ يَتَّبِعَتْ بِدَلِيلِ الشَّرْعِ مَا لَا يَدْرِكُهُ الْعَقْلُ
اَوْ يَقْبَحُهُ وَجَعَلُوا الْخَطَابَ مُتَوَجِّهًا بِنَفْسِ الْعَقْلِ وَقَالُوا الْاَعْذَرُ لِمَنْ عَقَلَ
صَغِيرًا كَانَ اَوْ كَبِيرًا فِي الْوَقْفِ عَنِ الطَّلَبِ وَتَرَكَ الْاِيْمَانَ وَاِنْ لَمْ تَبْلُغْهُ
الدَّعْوَةُ وَقَالَتِ الْأَشْعَرِيَّةُ لَا عِبْرَةَ بِالْعَقْلِ اَصْلًا دُونَ السَّمْعِ وَمَنْ اِعْتَقَدَ
الشِّرْكَ وَلَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ فَهُوَ مَعْذُوْرٌ وَالْقَوْلُ الصَّحِيْحُ فِي الْبَابِ اَنَّ الْعَقْلَ
مُعْتَبَرٌ لِاَثْبَاتِ الْاَهْلِيَّةِ وَهُوَ نُورٌ فِي بَدَنِ الْاَدَمِيِّ يُضِيْ بِهٖ طَرِيْقٌ يَبْتَدِئُ بِهٖ مِنْ
حَيْثُ يَنْتَهِي اِلَيْهِ دَرْكُ الْحَوَاسِ فَيَبْدَأُ الْمَطْلُوْبُ لِلْقَلْبِ فَيَدْرِكُهُ الْقَلْبُ
بِتَأْمُلِهِ بِتَوْفِيْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَا بِاِيْجَابِهِ وَهُوَ كَالشَّمْسِ فِي الْمَلَكُوْتِ الظَّاهِرَةِ اِذَا
بَزَغَتْ وَبَدَا شُعَاعُهَا وَوَضَحَ الطَّرِيْقُ كَانَتِ الْعَيْنُ مُدْرِكَةً بِشَهَابِهَا وَمَا
بِالْعَقْلِ كِفَايَةً۔

ترجمہ:- یہ فصل ہے، (عقل کے بیان میں) عقل کے بارے میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے کہ وہ عقل موجبہ میں سے ہے یا نہیں؟ تو معتزلہ نے کہا کہ عقل اس چیز کے لئے جس کو وہ اچھا سمجھے علت موجبہ ہے، اور اس چیز کے لئے جس کو وہ قبیح سمجھے علت محرّمہ ہے قطعیت کے ساتھ عقل شرعیہ سے بڑھ کر، پس معتزلہ نے یہ جائز قرار نہیں دیا کہ دلیل شرع سے وہ حکم ثابت ہو جس کا عقل ادراک نہ کر سکے، یا اس کو قبیح سمجھے، اور انہوں نے خطاب شرع کو نفس عقل کے

ساتھ متوجہ قرار دیا ہے، اور انہوں نے کہا کہ جس کو سمجھ بوجھ حاصل ہوگئی چھوٹا ہو یا بڑا اس کے لئے طلبِ ایمان کی واقفیت سے اور ترکِ ایمان سے کوئی عذر نہیں ہے، اگرچہ دعوت نہ پہنچی ہو، اور اشعر یہی نے کہا کہ بغیرِ سمع (شریعت) کے عقل کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اور جس نے شرک کا اعتقاد کیا اور اس کو دعوت نہیں پہنچی تو وہ معذور ہے۔

اور بابِ عقل میں قول صحیح یہ ہے کہ عقل معتبر ہے اہلیت کو ثابت کرنے کے لئے، اور عقل آدمی کے بدن میں ایک نور ہے جس سے وہ راستہ روشن ہوتا ہے جس کی ابتدا اس جگہ سے ہوتی ہے جہاں حواس کا ادراک ختم ہو جاتا ہے، پس قلب کے لئے مطلوب ظاہر ہو جاتا ہے، پھر قلب مطلوب کا ادراک کر لیتا ہے تا ملِ عقل کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی توفیق سے نہ کہ عقل کے واجب کرنے سے، اور عقل عالمِ ظاہر میں سورج کے مانند ہے، جب وہ طلوع ہو جائے اور اس کی شعاع ظاہر ہو جائے اور راستہ روشن ہو جائے تو آنکھ سورج کے نور کی وجہ سے ادراک کرنے والی ہو جاتی ہے، اور عقل کافی نہیں ہے۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ احکامِ مشروعہ اور متعلقاتِ احکامِ مشروعہ کو بیان کرنے کے بعد خطاباتِ شرعیہ کا جو مدار ہے یعنی عقل اس کی بحث شروع کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ عقل کے بارے میں لوگوں کا اختلاف ہے کہ آیا عقل علتِ موجبہ ہے یا نہیں ہے؟ اس سلسلہ میں تین مذہب ہیں، ایک میں افراط ہے، ایک میں تفریط ہے اور ایک میں اعتدال ہے۔

(۱) معتزلہ کہتے ہیں کہ عقل جن چیزوں کو اچھا سمجھے جیسے صانع کی معرفت، اس کا شکر ان چیزوں کے لئے عقل قطعی اور حتمی طور پر علتِ موجبہ ہے، اور جن چیزوں کو عقل فتنج سمجھے جیسے صانع سے ناواقف رہنا ان چیزوں کے لئے عقل علتِ محرّمہ ہے، بلکہ ان کے نزدیک عقل کا درجہ شرعی علتوں سے بھی بڑھ کر ہے، کیونکہ شرعی علتیں موجبِ احکام نہیں ہیں، بلکہ علامتیں ہیں، اور عقلی علتیں بذاتِ خود موجب ہیں، اسی لئے معتزلہ ان چیزوں کا انکار کر دیتے ہیں جن کا عقل سے ادراک نہ ہو سکے جیسے رویتِ باری تعالیٰ، عذابِ قبر، میزان، احوالِ قبر وغیرہ، یا جن چیزوں کو عقل برا سمجھے، لہذا معاصی کو اللہ کی مخلوق نہیں مانتے کیونکہ معاصی کی نسبت اللہ کی طرف کرنے کو عقل فتنج سمجھتی ہے، غرض عقل جن چیزوں کو برا سمجھے یا جن کا ادراک نہ کر سکے، چاہے وہ چیزیں دلائلِ شرعیہ سے ثابت ہوں، معتزلہ ان کا انکار کرتے ہیں، وہ تمام خطابات کو عقل کی طرف متوجہ کرتے ہیں، یعنی وہ عقل ہی کو معیار قرار دیتے ہیں، اور شریعت کو عقل کے تابع مانتے ہیں، اسی لئے وہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص عقل رکھتا ہے تو چاہے وہ چھوٹا بچہ ہو یا بالغ ہو، عقل کے باوجود وہ طلبِ ایمان سے رکاوٹ ہے اور کفر پر رہے، تو چاہے اس کو دعوت نہ پہنچی ہو، اس کو معذور نہیں قرار دیا جائے گا، کیونکہ اس کے پاس عقل موجود ہے، چھوٹا بچہ بھی ایمان کا مکلف ہے، اگر عقل رکھتا ہے تو غرض معتزلہ عقل ہی کو سب کچھ قرار دیتے

ہیں، ان کے مذہب میں افراط ہے۔

(۲) اور اشاعرہ ان کے مقابلہ میں عقل کو بالکل بیکار اور ہدر قرار دیتے ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ بغیر ورودِ شرع کے عقل کا کوئی اعتبار نہیں ہے، لہذا اگر کوئی آدمی کفر و شرک کا عقیدہ رکھے، اور اس کو اسلام کی دعوت نہ پہنچی ہو تو باوجود عقل کے وہ معذور قرار دیا جائے گا، اشاعرہ کے مذہب میں تفریط ہے کہ وہ عقل کو بالکل ہی ہدر قرار دیتے ہیں۔

(۳) افراط و تفریط کے درمیان محققین کا مذہب یہ ہے کہ عقل بذاتِ خود نہ احکام کی موجب ہے اور نہ محرم، بلکہ احکام کی تعیینِ شریعت کا کام ہے، لہذا ان میں ایسے احکام بھی ہوں گے جو عقل کی پرواز سے بالاتر ہوں گے مگر ان کو ماننا پڑے گا کیونکہ شریعت سے ثابت ہیں، اسی لئے فقہاء ایسے احکام کو امرِ تعبیدی کہتے ہیں، اور عقل بالکل بیکار بھی نہیں ہے کیونکہ بغیر عقل کے احکامِ شرع کی تکلیف کا وقوع نہیں ہوتا ہے، بلکہ توجہِ خطاب کا مبنی عقل ہے اس کے بغیر بندہ احکامِ شرع کا اہل نہیں بنتا، یہی مسلک ہے ماترید یہ محققینِ احناف کا۔

وہو نور فی بدن الارمی :- عقل ہے کیا چیز؟ مصنف فرماتے ہیں کہ عقل انسانی بدن میں اللہ کا عنایت کردہ ایک نور ہے جس سے قلب کو وہ جلا حاصل ہوتا ہے جس میں انسان بتوفیقِ ایزیدی مطلوب کو حاصل کر لیتا ہے، عقل کا دائرہ کار بہت وسیع ہے، اس کے کام کا آغاز وہاں سے ہوتا ہے جہاں حواس کے کام کا اینڈ ہوتا ہے۔ عالمِ ظاہر میں عقل کی مثال ایسی ہے جیسے سورج، جب وہ طلوع ہوتا ہے تو عالم کو روشن کر دیتا ہے اور اس کی چمک اور روشنی سے آنکھ مرئیات کو دیکھتی ہے، ورنہ اندھیرے میں یہی آنکھ بیکار ہو جاتی ہے، بہر حال تاملِ عقل کے بعد قلب کو مطلوب حاصل ہو جاتا ہے، بتوفیقِ الہی نہ کہ بطریقِ تولید یعنی عقل اگرچہ ادراک کا آلہ اور اشیاء کے حسن و قبح کی معرفت کا ذریعہ ہے مگر عقل اس سلسلہ میں مستقل نہیں ہے، بلکہ ورودِ شرع کی محتاج ہے، تنہا عقل کافی نہیں ہے۔

وَلِهَذَا أَقْلُنَا إِنَّ الصَّبِيَّ غَيْرُ مَكْلَفٍ بِالْإِيمَانِ حَتَّى إِذَا عَقَلَتْ الْمُرَاهِقَةُ وَهِيَ
تَحْتَ مُسْلِمٍ بَيْنَ أَبَوَيْنِ مُسْلِمَيْنِ وَلَمْ تَصِفِ الْإِسْلَامَ لَمْ تُجْعَلْ مُرْتَدَّةً وَلَمْ تَبَيِّنْ
مِنْ زَوْجِهَا وَلَوْ بَلَغَتْ كَذَلِكَ لَبَانَتْ مِنْ زَوْجِهَا وَكَذَا نَقُولُ فِي الذَّيِّ لَمْ تَبْلُغْهُ
الدَّعْوَةُ إِنَّهُ غَيْرُ مُكْلَفٍ بِمَجَرَّدِ الْعَقْلِ وَإِنَّهُ إِذَا لَمْ يَصِفِ إِيمَانًا وَلَا كُفْرًا وَلَمْ
يَعْتَقِدْ عَلَى شَيْءٍ كَانَ مَعْدُورًا وَإِذَا أَعَانَهُ اللَّهُ بِالتَّجَرُّبَةِ وَامْهَلَهُ لِذَرْكِ
الْعَوَاقِبِ فَهُوَ لَمْ يَكُنْ مَعْدُورًا وَإِنْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ عَلَى نَحْوِ مَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ
فِي السَّوْفِيَةِ إِذَا بَلَغَ خَمْسًا وَعِشْرِينَ سَنَةً لَمْ يُمْنَعْ مَالُهُ مِنْهُ لِأَنَّهُ قَدْ اسْتَوْفَى

مَدَّةَ التَّجَرِبَةِ وَالْإِمْتِحَانِ فَلَا بُدَّ مِنْ أَنْ يَزْدَادَ بِهِ رُشْدًا وَلَيْسَ عَلَى الْحَدَفِ هَذَا
الْبَابُ دَلِيلٌ قَاطِعٌ فَمَنْ جَعَلَ الْعَقْلَ عِلَّةً مُوجِبَةً يَمْتَنِعُ الشَّرْعُ بِخِلَافِهِ فَلَا دَلِيلَ
لَهُ يَعْتَمِدُ عَلَيْهِ وَمَنْ أَلْغَاهُ مِنْ كُلِّ وَجْهِ فَلَا دَلِيلَ لَهُ أَيْضًا وَهُوَ مَذْهَبُ
الشَّافِعِيِّ عليه السلام فَإِنَّهُ قَالَ فِي قَوْمٍ لَمْ تَبْلُغْهُمْ الدَّعْوَةَ إِذَا قُتِلُوا ضَمِنُوا فَجَعَلَ
كُفْرَهُمْ عَفْوًا وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يَجِدُ فِي الشَّرْعِ أَنَّ الْعَقْلَ غَيْرَ مُعْتَبَرٍ لِلْأَهْلِيَّةِ فَإِنَّمَا
يُلْغِيهِ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ وَالْإِجْتِهَادِ فَيَتَنَاقَضُ مَذْهَبُهُ وَإِنَّ الْعَقْلَ لَا يَنْفَكُ عَنِ الْهَوَى
فَلَا يَصْلُحُ حُجَّةً بِنَفْسِهِ بِحَالٍ وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ الْعَقْلَ مِنْ صِفَاتِ الْأَهْلِيَّةِ قُلْنَا
الْكَلَامُ فِي هَذَا يَنْقَسِمُ عَلَى قِسْمَيْنِ الْأَهْلِيَّةِ وَالْأُمُورِ الْمُعْتَرِضَةِ عَلَيْهَا۔

ترجمہ:- اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے، یہاں تک کہ جب مراہقہ سمجھدار ہو جائے اور
یہ کسی مسلمان کے نکاح میں ہو دو مسلمان والدین کے درمیان، اور وہ اسلام کو بیان نہ کر سکے، تو اس کو مرتدہ نہیں قرار دیا
جائے گا، اور وہ اپنے شوہر سے بائ نہ ہوگی، اور اگر وہ اسی حال میں بالغہ ہو جائے تو وہ اپنے شوہر سے بائ نہ ہو جائے گی
، اور ایسے ہی ہم کہتے ہیں اس شخص کے بارے میں جس کو دعوت نہ پہنچی ہو کہ وہ محض عقل کی وجہ سے مکلف نہیں ہے، اور
جب وہ ایمان اور کفر کو بیان نہ کر سکے اور کسی چیز کا معتقد نہ ہو تو وہ معذور ہوگا، اور جب تجربہ کے ذریعہ اللہ نے اس کی
مدد کی، اور عواقب (انجام) کو دریافت کرنے کے لئے اس کو مہلت دی تو وہ معذور نہ ہوگا اگرچہ اس کو دعوت نہ پہنچی
ہو، اسی طریقہ کے مثل جو امام ابو حنیفہ عليه السلام نے سفیہ کے بارے میں فرمایا ہے کہ جب وہ پچیس سال کا ہو جائے تو اس
سے اس کا مال نہیں روکا جائے گا، اس لئے کہ وہ تجربہ اور آزمائش کی مدت کو حاصل کر چکا ہے، تو ضروری ہے کہ اس سے
اس کا رشد بڑھ جائے۔

اور اس باب میں (کہ زمان تامل کے لئے کتنے دن ہوں) کسی معین حد پر کوئی قطعی دلیل نہیں ہے، پس جس نے
عقل کو علتِ موجبہ قرار دیا ہے تو وہ عقل کے خلاف و ردِ شرع کو ممنوع قرار دیتا ہے (جیسے معتزلہ)، پس اس کے پاس
کوئی قابلِ اعتماد دلیل نہیں ہے، اور جس نے عقل کو بالکل لغو قرار دیا ہے، اس کے پاس بھی کوئی دلیل نہیں ہے، اور یہی
امام شافعی کا مذہب ہے، اس لئے کہ امام شافعی عليه السلام نے ایسی قوم کے بارے میں فرمایا جس کو دعوت نہیں پہنچی کہ جب
وہ قتل کئے گئے تو قاتل ان کے ضامن ہوں گے، تو ان کے کفر کو عفو قرار دیا، اور یہ (دلیل کا نہ ہونا) اس لئے کہ یہ (جو
عقل کو لغو قرار دیتا ہے) نہیں پائے گا شریعت میں کوئی دلیل کہ عقل اہلیت کے لئے غیر معتبر ہے، تو وہ عقل کو دلالتِ

عقل اور اجتہاد کی وجہ سے لغو قرار دیتے ہیں، تو ان کا مذہب متناقض ہو جائے گا، اور بیشک عقل نفسانی خواہشات سے جدا نہیں ہوتی، تو عقل بنفسہ کسی حال میں حجت بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گی، اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ عقل اہلیت کی صفات میں سے ہے، تو ہم کہیں گے کہ کلام بیان اہلیت کے سلسلہ میں منقسم ہے دو قسموں پر، ایک اہلیت اور دوسرے وہ امور جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ ماقبل میں بیان کردہ اصول پر کچھ جزئیات پیش فرما رہے ہیں، پہلی تفریع کہ بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے، اس لئے کہ احکام شرع خطاب سے ثابت ہوتے ہیں، محض عقل سے ثابت نہیں ہوتے اور بچہ غیر مکلف اور غیر مخاطب ہے، ہاں اگر وہ ایمان لے آیا تو وجود عقل کی وجہ سے اس کا ایمان صحیح اور معتبر ہوگا، اور اشاعرہ صرف ورود شرع کا اعتبار کرتے ہیں، اس لئے ان کے نزدیک بچہ کا ایمان معتبر نہیں کیونکہ بچہ ورود شرع کا مکلف نہیں ہے، اور معتزلہ چونکہ صرف عقل کو سب کچھ مانتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک بچہ عاقل ہو تو اس پر ایمان لانا واجب ہے اگرچہ وہ ورود شرع کا مکلف نہیں ہے۔

دوسری تفریع ایک مبراہقہ یعنی قریب البلوغ لڑکی کسی مسلمان کی منکوحہ ہو، اور حکمایہ لڑکی بھی مسلمان ہو یعنی اس کے والدین مسلمان ہوں، لیکن یہ لڑکی اسلام کو بیان نہ کر سکے، اس کو معلوم نہیں کہ اسلام کیا چیز ہے، تو اس کو مرتدہ نہ قرار دیں گے اور وہ اپنے شوہر سے بابتہ نہ ہوگی، لیکن اگر وہ بالغہ ہو گئی اور اب بھی وہ اسلام کو بیان کرنے پر قادر نہیں ہے، تو وہ مرتدہ کہلائے گی، کیونکہ بالغ ہونے کے بعد اس پر اسلام لانا واجب تھا، اور اپنے شوہر سے بابتہ ہو جائے گی، کیونکہ مرتدہ مسلمان کے نکاح میں اختلاف دین کی وجہ سے نہیں رہ سکتی۔

اسی طرح اگر کوئی بالغ لڑکا ہو اور اس کو اسلام کی دعوت نہیں پہنچی تو وہ محض عقل کی وجہ سے ایمان کا مکلف نہ ہوگا، اور اگر بالغ ہونے کے بعد اس کو اتنا موقع نہیں ملا کہ وہ غور و فکر کر کے خالق کو پہنچا تا بلکہ بالغ ہوتے ہی مر گیا تو وہ معذور قرار دیا جائے گا، پس اگر وہ بالغ ہونے کے بعد ایمان اور کفر کو بیان نہ کر سکے اور کسی چیز پر اس کا اعتقاد نہ ہو تو یہ معذور اور غیر معذب ہوگا، لیکن اگر بالغ ہونے کے بعد اتنا زندہ رہا کہ غور و فکر کر کے اسلام قبول کرتا مگر اس نے اسلام قبول نہیں کیا تو اس زمانہ تامل کو دعوت کے قائم مقام کر کے اس کو معذور نہیں قرار دیا جائے گا۔۔۔ جیسے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی بچہ بالغ ہو جائے تو بالغ ہوتے ہی اس کا مال اس کے حوالہ کیا جائے گا لیکن اگر وہ شخص سفیہ اور کم عقل ہے تو اس کا مال اس کو اس وقت حوالہ کیا جائے گا جب وہ مقام رشد کو پہنچ جائے یعنی اس میں نفع اور نقصان کی تمیز پیدا ہو جائے، جو بقول امام صاحب پچیس سال ہیں، لہذا پچیس سال کے بعد اس کا مال اس کے حوالہ کیا جائے گا، اسی طرح بلوغ کے بعد زمانہ تامل کو دعوت کے قائم مقام قرار دے کر اس کو مکلف قرار دیا جائے گا، لہذا

وہ معذور نہ ہوگا، اب بالغ ہونے کے بعد تامل اور غور و فکر کے لئے کتنی مدت ہو تو اس سلسلہ میں تحدید و تعیین پر کوئی قطعی دلیل نہیں ہے، اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ تین دن کی مہلت دیجائے مگر لوگوں کی عقلوں کے تفاوت کی وجہ سے تین دن کی مہلت صحیح نہیں ہے پس بہتر یہی ہے کہ اس کی تحدید و تعیین اللہ کے سپرد کر دی جائے۔

فنن جعل العقل: بہر حال خلاصہ کلام یہ کہ باب عقل میں ماترید یہ کا مذہب بین بین ہے، اور معتزلہ اور اشاعرہ کے مذہب میں افراط و تفریط ہے، معتزلہ نے سارا مدار عقل پر رکھ دیا، اور عقل کو علتِ موجبہ اور علتِ مستقلہ قرار دیا، اور عقل کے خلاف شریعت ہو تو انکار کر دیتے ہیں، ان کے پاس اس مذہب کے لئے کوئی قابلِ اعتماد دلیل نہیں ہے، ان کے بالمقابل اشاعرہ نے عقل کو بالکل ہی لغو قرار دیا، ان کے پاس بھی کوئی قابلِ اعتماد دلیل نہیں ہے، امام شافعی نے بھی اشاعرہ کا مذہب اختیار کیا ہے کیونکہ وہ اس آدمی کو بالکل معذور قرار دیتے ہیں جس کو دعوت نہ پہنچی ہو، لہذا ایسے شخص کو اگر کوئی قتل کرے تو قاتل پر ضمان دیتا ہے واجب ہوگا کیونکہ مقتول کے پاس دعوت نہیں پہنچی اگرچہ وہ عاقل بالغ ہے، لہذا اس کو کافر نہ کہا جائے گا، — اور احناف کے نزدیک چونکہ اس کو غور و فکر کا زمانہ مل گیا تو وہ معذور نہیں ہوگا بلکہ اس پر ایمان لانا واجب ہوگا، لہذا اس کو قتل کرنے والے پر ضمان دیتا ہے واجب نہ ہوگا، بہر حال اشاعرہ اور امام شافعی وغیرہ جو عقل کو لغو قرار دیتے ہیں تو ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ شریعت میں کہیں بھی یہ بات نہیں ہے کہ عقل اہلیت کے لئے غیر معتبر ہے، پھر عقل کا غیر معتبر ہونا انہوں نے دلالتِ عقل اور اجتہاد ہی سے ثابت کیا، تو ایک طرف تو انہوں نے کہا کہ عقل غیر معتبر ہے اور دوسری طرف عقل کا غیر معتبر ہونا عقل و اجتہاد ہی سے ثابت کیا تو گویا انہوں نے عقل کو معتبر مانا تو ان کے مذہب میں تناقض ہے، لہذا عقل کو لغو قرار دینا بھی صحیح نہیں ہے پھر عقل کے ساتھ خواہشات نفسانی کا اختلاط رہتا ہے تو عقل کو حجتِ بنفسہ اور علتِ مستقلہ قرار دینا بھی غلط ہے، لہذا اعتدال کی راہ یہی ہوئی کہ عقل مدارِ اہلیت ہے، لہذا اب اہلیت کا بیان شروع کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ بیانِ اہلیت کے سلسلہ میں کلام دو قسموں پر منقسم ہے، ایک اہلیت، اور دوسرے وہ امور جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں۔

فَصْلٌ فِي بَيَانِ الْأَهْلِيَّةِ

الْأَهْلِيَّةُ نَوْعَانِ أَهْلِيَّةُ الْوُجُوبِ وَأَهْلِيَّةُ الْإِدَاءِ أَمَّا أَهْلِيَّةُ الْوُجُوبِ فَبِنَاءٌ عَلَى قِيَامِ
الذِّمَّةِ فَإِنَّ الْأَدَمِيَّ يُؤَلِّدُ لَهُ ذِمَّةً صَالِحَةً لِلْوُجُوبِ لَهُ وَعَلَيْهِ بِاجْتِمَاعِ الْفُقَهَاءِ
بِنَاءً عَلَى الْعَهْدِ الْمَاضِي قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ
ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ وَقَبْلَ الْإِنْفِصَالِ هُوَ جُزْءٌ مِنْ وَجْهِ فَلَمْ يَكُنْ لَهُ

ذِمَّةٌ مُطْلَقَةٌ حَتَّى صَلَحَ لِيَجِبَ لَهُ الْحَقُّ وَلَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ وَإِذَا انْفَصَلَ وَظَهَرَ
لَهُ ذِمَّةٌ مُطْلَقَةٌ كَانَ أَهْلًا لِلْوُجُوبِ لَهُ وَعَلَيْهِ غَيْرَ أَنَّ الْوُجُوبَ غَيْرُ مَقْصُودٍ
بِنَفْسِهِ فَجَازَ أَنْ يَبْطُلَ لِعَدَمِ حُكْمِهِ وَغَرَضِهِ كَمَا يَنْعَدِمُ لِعَدَمِ مَحَلِّهِ وَلِهَذَا لَمْ
يَجِبْ عَلَى الْكَافِرِ شَيْءٌ مِنَ الشَّرَائِعِ الَّتِي هِيَ الطَّاعَاتُ لِمَا لَمْ يَكُنْ
أَهْلًا لِنَوَابِ الْأَخِرَةِ وَلَزِمَهُ الْإِيْمَانُ لِمَا كَانَ أَهْلًا لِأَدَائِهِ وَوُجُوبِ حُكْمِهِ وَلَمْ
يَجِبْ عَلَى الصَّبِيِّ الْإِيْمَانُ قَبْلَ أَنْ يَعْقَلَ لِعَدَمِ أَهْلِيَّةِ الْأَدَاءِ وَإِذَا عَقَلَ وَاحْتَمَلَ
الْأَدَاءَ قُلْنَا بِوُجُوبِ أَصْلِ الْإِيْمَانِ عَلَيْهِ دُونَ أَدَائِهِ حَتَّى صَحَّ الْأَدَاءُ مِنْ غَيْرِ
تَكْلِيفٍ وَكَانَ فَرَضًا كَالْمُسَافِرِ يُؤَدِّي الْجُمُعَةَ۔

ترجمہ:- یہ فصل اہلیت کے بیان میں ہے، اہلیت کی دو قسمیں ہیں، اہلیت وجوب اور اہلیت ادا، بہر حال اہلیت وجوب تو یہ مبنی ہے ذمہ کے قیام پر، اس لئے کہ آدمی پیدا ہوتا ہے اور اس کے لئے ذمہ صالحہ ہے اس کے لئے وجوب کے واسطے اور اس پر وجوب کے واسطے فقہاء کے اجماع سے، بناء کرتے ہوئے عہد ماضی (عہد الست) پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ ”وَإِذَا اخْذَرْكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذَرْيَتَهُمُ الْآيَةُ“ اور (ماں سے) جدا ہونے سے پہلے وہ من وجہ جز ہے پس اس کے لئے ذمہ کاملہ نہ ہوگا، یہاں تک کہ وہ صلاحیت رکھتا ہے کہ حق اس کے لئے واجب ہو اور اس پر واجب نہ ہو، اور جب وہ (ماں سے) جدا ہو گیا اور اس کے لئے ذمہ کاملہ ظاہر ہو گیا تو وہ اپنے لئے اور اپنے اوپر وجوب کا اہل ہو گیا، مگر یہ کہ وجوب بذات خود مقصود نہیں ہے، پس جائز ہے کہ وجوب کا حکم (اداء) اور اس کی غرض نہ ہونے کی وجہ سے وجوب باطل ہو جائے، جیسا کہ وجوب معدوم ہو جاتا ہے وجوب کا محل نہ ہونے کی وجہ سے۔

اور اسی وجہ سے کافر پر ان شرائع میں سے کوئی چیز واجب نہیں ہے، جو کہ طاعات ہیں، اس وجہ سے کہ وہ ثواب آخرت کا اہل نہیں ہے، اور اس کو ایمان لازم ہوگا اس وجہ سے کہ وہ اداء ایمان کا اہل ہے اور ایمان کے حکم کے ثبوت کا اہل ہے (یعنی ثواب آخرت کا) اور بچہ پر ایمان واجب نہیں اس کے عاقل ہونے سے پہلے اداء کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے، اور جب وہ عاقل ہو گیا اور اداء ایمان کا محتمل ہو گیا تو ہم اس کے اوپر اصل ایمان کے وجوب کے قائل ہو گئے نہ کہ وجوب اداء کے، یہاں تک کہ بغیر تکلیف کے اداء ایمان صحیح ہے، اور اداء ایمان فرض ہوگا جیسے مسافر جمعہ ادا کرے۔

تشریح:- اہلیت رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ انسان کسی فعل کو کرنے کی صلاحیت رکھے، اہلیت کی دو قسمیں ہیں

(۱) اہلیتِ وجوب (۲) اہلیتِ ادا، وجوب اہلیت کا مطلب یہ ہے کہ انسان اس بات کی صلاحیت رکھتا ہو کہ اس کے لئے اور اس پر حقوق شرعیہ واجب کئے جائیں، اور وجوب ادا کا مطلب یہ ہے کہ بندہ فعل کو بجالانے کی صلاحیت رکھتا ہو، پس پہلی قسم یعنی اہلیت وجوب مبنی ہے قیام ذمہ پر یعنی اہلیت وجوب ایسے ذمہ کے پائے جانے کے بعد ثابت ہوگا جو وجوب لہ اور وجوب علیہ کی صلاحیت رکھتا ہو، کیونکہ تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ آدمی جب پیدا ہوتا ہے تو اس کے لئے ایسا ذمہ ہوتا ہے جو صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کے لئے حقوق واجب ہوں اور اس پر حقوق واجب ہوں (وجود اہلیت کو ہی ذمہ صالحہ سے تعبیر کیا ہے) اور یہ ذمہ صالحہ کا وجود عہدِ الست کی وجہ سے ہے کیونکہ تمام اولاد آدم کا ربوبیت اور وحدانیت کا اقرار کرنا یہ تمام شرائع کا اقرار کرنا ہے جو ہم پر واجب ہو سکتے ہیں اور ہمارے لئے واجب ہو سکتے ہیں، پس اسی عہدِ الست کی وجہ سے انسان کے لئے ذمہ صالحہ پیدا ہوا اور انسان اہلیت وجوب کا اہل بنا، غرض ولادت کے بعد انسان کے لئے ذمہ کاملہ ثابت ہو جاتا ہے، لہذا جب تک بچہ ماں کے پیٹ سے نہیں نکلاتا وہ ابھی ماں کا جز ہے، حرکت و سکون میں ماں کے تابع ہے، اس لئے اس کے لئے ذمہ کاملہ ثابت نہ ہوگا، لیکن چونکہ حیات میں بچہ ماں سے الگ ہے، لہذا من وجہ اس کے لئے ذمہ ثابت ہوگا، لہذا جو اس کے لئے نافع ہیں ایسے حقوق اس کے لئے ثابت ہوں گے جیسے ثبوت نسب، عتق، میراث، وصیت وغیرہ، اور اس کے اوپر کوئی چیز واجب نہ ہوگی جیسے ولی نے کوئی چیز خریدی اس کے لئے تو اس پر ثمن واجب نہ ہوگا کیونکہ اس کے لئے ذمہ کاملہ نہیں ہے، ہاں جب وہ جنین ماں سے جدا ہو گیا اس کی ولادت ہو گئی تو اب اس کے لئے ذمہ کاملہ ثابت ہو گیا اب حقوق اس کے لئے بھی واجب ہو سکتے ہیں اور اس کے اوپر بھی۔

غیران الوجوب :- سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب بچہ کے لئے ولادت کے بعد ذمہ کاملہ ثابت ہو گیا تو اس کا حکم جزا و سزا میں بالغین جیسا ہونا چاہیے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، -- اس کا جواب دے رہے ہیں کہ وجوب بذاتِ خود مقصود نہیں ہے بلکہ وجوب سے مقصود اور غرض اس کا حکم یعنی اختیار سے ادا کرنا ہے، اور بچہ اپنے اختیار سے ادا کرنے پر قدرت نہیں رکھتا ہے، لہذا وجوب کا حکم اور غرض یعنی بالاختیار ادا کرنا معدوم ہو گیا تو وجوب ہی باطل ہو جائے گا جیسے وجوب کا محل نہ ہونے سے وجوب باطل ہو جاتا ہے، جیسے آزاد کی بیع میں محل نہ ہونے کی وجہ سے وجوب بیع باطل ہو جاتا ہے، الغرض بچہ سے جو ادا کرنا ممکن ہوگا اس کا وجوب ثابت ہوگا اور جس کی ادا ممکن نہ ہوگی اس کا وجوب ثابت نہ ہوگا۔

ولهذا لم يجب على الكافر :- اصول بتلایا کہ وجوب کا حکم اور غرض معدوم ہونے سے وجوب باطل ہو جاتا ہے اس پر تفریع پیش کر رہے ہیں کہ وہ شرائع جو طاعات و عبادات ہیں وہ کافر پر واجب نہ ہوں گی جیسے

نماز روزہ، زکوٰۃ وغیرہ کیونکہ ان کی غرض ثوابِ آخرت ہے اور کافراں کا اہل نہیں ہے، لہذا جب ان عبادات کی غرض یعنی ثوابِ آخرت معدوم ہو گیا تو کافر سے ان کا وجوب بھی ساقط ہو جائے گا، ہاں جو احکامات عبادت کے قبیل سے نہ ہوں جیسے جزیہ خراج وغیرہ تو یہ احکامات کافر پر واجب ہوں گے، کیونکہ ان کا مقصود ثوابِ آخرت نہیں ہے۔

یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ کافر جب ثواب کا اہل نہیں ہے، تو اس پر ایمان بھی واجب نہ ہونا چاہیے تو مصنف اس کا ازالہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نہیں! بلکہ ایمان تو اس پر واجب ہوگا کیونکہ وہ اداء ایمان کا اہل ہے اور حکم ایمان یعنی ثواب کے ثبوت کا بھی اہل ہے یعنی اس کے ایمان لانے پر ثوابِ آخرت ہوگا تو ایمان کی غرض فوت نہ ہوگی لہذا ایمان اس پر واجب ہوگا۔

ولم يجب علی الصبی :- اسی اصول پر دوسری تفریع ہے کہ بچہ جب غیر عاقل ہو تو اس پر ایمان واجب نہیں ہے، کیونکہ نفس وجوب ایمان کی غرض بالاختیار اداء ایمان ہے، اور عدم عقل کی وجہ سے بچہ اداء ایمان سے قاصر ہے، لہذا نفس وجوب بھی نہ ہوگا، اور اگر یہ بچہ بالغ ہو گیا اور اداء ایمان کا متحمل ہو گیا تو اس پر اصل ایمان اور نفس ایمان واجب ہے، البتہ اداء ایمان واجب نہیں ہے، چونکہ یہ بچہ بوجہ عقل کے اداء ایمان پر قادر ہے اور یہی غرض ہے نفس وجوب کی، لہذا نفس وجوب ایمان ثابت ہو جائے گا کیونکہ اس کی غرض بالاختیار اداء ایمان پر بچہ قادر ہے، البتہ اداء ایمان اس پر واجب نہیں ہوگا کیونکہ اداء ایمان واجب ہوتا ہے کمال عقل اور بلوغ کے بعد، لہذا بلوغ سے پہلے اس پر ایمان کا ادا کرنا واجب نہیں ہے — لیکن اس نابالغ نے باوجود اداء ایمان کا مکلف نہ ہونے کے اگر ایمان ادا کر لیا یعنی ایمان لے آیا تو اس کا یہ اداء ایمان صحیح اور معتبر ہے، یہ فرض ہی واقع ہوگا، لہذا نابالغ ہونے کے بعد دوبارہ اس پر ایمان لانا ضروری نہیں ہے، کیونکہ ایمان میں فرض و نفل کی تقسیم نہیں ہے، لہذا یہ فرض ہی ہوگا، ایسا نہ ہوگا کہ ابھی نابالغ ہونے کی وجہ سے اس کا ایمان نفل ہوگا، پھر بالغ ہونے کے بعد دوبارہ ایمان لانا ضروری ہے، جو فرض ہے، اس کی مثال بالکل ایسی ہی ہے جیسے مسافر پر جمعہ واجب نہیں ہے، مگر اس کے باوجود اگر وہ جمعہ ادا کرے تو فرض ہی واقع ہوگا، اسی طرح اس نابالغ بچہ پر اداء ایمان واجب نہیں ہے مگر وہ ایمان لے آیا تو فرض ہی واقع ہوگا۔

وَأَمَّا أَهْلِيَّةُ الْأَدَاءِ فَنَوْعَانِ قَاصِرٌ وَكَامِلٌ أَمَّا الْقَاصِرُ فَتَنْتَبِتُ بِقُدْرَةِ الْبَدَنِ إِذَا كَانَتْ قَاصِرَةً قَبْلَ الْبُلُوغِ وَكَذَلِكَ بَعْدَ الْبُلُوغِ فَيَمْنُ كَانَ مَعْتُوهاً لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الصَّبِيِّ لِأَنَّهُ عَاقِلٌ لَمْ يَغْتَدِلْ عَقْلُهُ وَتَبْنَى عَلَى الْأَهْلِيَّةِ الْقَاصِرَةِ صِحَّةُ الْأَدَاءِ وَعَلَى الْأَهْلِيَّةِ الْكَامِلَةِ وَجُوبُ الْأَدَاءِ وَتَوَجُّهُ الْخُطَابِ عَلَيْهِ وَعَلَى هَذَا أَقْلُنَا أَنَّهُ

صَحَّ مِنَ الصَّبِيِّ الْعَاقِلِ الْإِسْلَامُ وَمَا يَتَمَحَّضُ مَنَّفَعَتُهُ مِنَ التَّصَرُّفَاتِ
كَقَبُولِ الْهَبَةِ وَالصَّدَقَةِ وَصَحَّ مِنْهُ آدَاءُ الْعِبَادَاتِ الْبَدَنِيَّةِ مِنْ غَيْرِ عَهْدَةٍ وَمَلَكٍ
بِرَأْيِ الْوَلِيِّ مَا يَتَرَدَّدُ بَيْنَ النَّفْعِ وَالضَّرَرِ كَالْبَيْعِ وَنَحْوِهِ وَذَلِكَ بِإِعْتِبَارِ أَنَّ
نُقْصَانَ رَأْيِهِ انْجَبَرَ بِرَأْيِ الْوَلِيِّ فَصَارَ كَالْبَالِغِ فِي ذَلِكَ فِي قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ
رَحِمَهُ اللَّهُ لَا تَرَى أَنَّهُ صَحَّحَ بَيْعَهُ مِنَ الْأَجَانِبِ بِغَبْنٍ فَاحِشٍ فِي رِوَايَةٍ خِلَافًا
لِصَاحِبِيهِ وَرَدَّهُ مَعَ الْوَلِيِّ بِغَبْنٍ فَاحِشٍ فِي رِوَايَةٍ إِعْتِبَارًا بِشُبُهَةِ النِّيَابَةِ فِي
مَوْضِعِ التَّهْمَةِ۔

ترجمہ:- اور بہر حال اہلیتِ ادائِ اس کی دو قسمیں ہیں، قاصر اور کامل، بہر حال اہلیتِ قاصرہ پس وہ ثابت ہو جاتی ہے بدن کی قدرت سے، جب کہ قدرتِ قاصرہ ہو بلوغ سے پہلے، اور ایسے ہی بلوغ کے بعد اس شخص کے بارے میں جو معتوہ (سفیه) ہو، اس لئے کہ یہ بچہ کے درجہ میں ہے، اس لئے کہ وہ ایسا عاقل ہے جس کی عقل معتدل نہیں ہے، اور اہلیتِ قاصرہ پر مبنی ہے صحتِ اداء، اور اہلیتِ کاملہ پر مبنی ہے وجوبِ اداء، اور اس پر خطاب کا متوجہ ہونا، اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا کہ صبی عاقل کا اسلام درست ہے اور جو تصرفات اس کے نفع کے ہیں جیسے ہبہ قبول کرنا اور صدقہ قبول کرنا، اور اس سے عباداتِ بدنہ کی ادائیگی صحیح ہے بغیر ذمہ داری کے، اور وہ مالک ہوگا ولی کی رائے سے ان معاملات کا جو نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہیں، جیسے بیع اور اس کے مانند، اور یہ (ان تصرفات کا جواز) اس اعتبار سے ہے کہ اس کی رائے کا نقصان ولی کی رائے سے پورا ہو جائے گا، پس اس تصرف میں بچہ بالغ کی طرح ہو جائے گا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق، کیا نہیں دیکھتے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اجانب کے ہاتھ غبنِ فاحش کے ساتھ بچہ کی بیع کو جائز قرار دیا ہے ایک روایت میں، برخلاف صاحبین کے، اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے بچہ کی بیع کو رد کر دیا ہے ولی کے ہاتھ غبنِ فاحش کے ساتھ ایک روایت میں مقامِ تہمت میں نیابت کے شبہ کا اعتبار کرتے ہوئے۔

تشریح:- اہلیتِ ادا کی دو قسمیں ہیں (۱) اہلیتِ قاصرہ (۲) اہلیتِ کاملہ، جب انسان کو فہمِ خطاب کی قدرت یعنی کمالِ عقل اور اس خطاب پر عمل کی قدرت یعنی کمالِ بدن حاصل ہو جائے تو ان دو قدرتوں سے ادا کی اہلیتِ کاملہ ثابت ہو جائے گی، ان دو قدرتوں کو اعتدال سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور اگر یہ دو قدرتیں کامل نہ ہوں یا ان میں سے کوئی ایک کامل نہ ہو تو پھر اہلیتِ قاصرہ ہوگی، لہذا بلوغ سے پہلے بدن کی قدرتِ قاصرہ ہو تو یہ اہلیتِ قاصرہ کی پہلی صورت ہے، کیونکہ قبلِ البلوغ عقل بھی ناقص ہوتی ہے اور بدن بھی ضعیف ہوتا ہے یعنی فہم اور عمل دونوں قدرتیں

ناقص ہوتی ہیں، لہذا اہلیتِ قاصرہ ہوگی، اہلیتِ قاصرہ کی دوسری صورت، بالغ ہونے کے بعد کوئی شخص معتوہ کم عقل ہے تو بدن اگرچہ کامل ہے مگر عقل ناقص ہے، لہذا اہلیتِ قاصرہ ہوگی، کیونکہ یہ شخص بچہ کے درجہ میں ہے، عقل میں اعتدال نہ ہونے کی وجہ سے، تو یہ اہلیتِ قاصرہ کی دوسری صورت ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اہلیتِ قاصرہ پر صحتِ ادا مبنی ہے، یعنی اہلیتِ قاصرہ میں بندہ پر ادا واجب تو نہیں ہے لیکن اگر ادا کرے گا تو ادا صحیح ہو جائے گی، اور اہلیتِ کاملہ پر وجوبِ ادا مبنی ہے اور اس پر خطاب کا متوجہ ہونا مبنی ہے، یعنی اہلیتِ کاملہ کے بعد بندہ پر ادا بھی واجب ہے اور شارع کا خطاب بھی بندہ کی طرف متوجہ ہے۔

وعلى قلنا انه صح:- اہلیتِ قاصرہ پر صحتِ ادا مبنی ہے، اس اصول پر چند جزئیات پیش کر رہے ہیں، (۱) عاقل بچہ کا اسلام صحیح ہے، اگرچہ اس پر اسلام قبول کرنا واجب نہیں ہے، مگر اسلام قبول کر لیا تو صحیح ہے احکامِ دنیا میں بھی اور احکامِ آخرت میں بھی، اور امام شافعیؒ کے نزدیک بالغ ہونے سے پہلے احکامِ دنیا میں اس کا اسلام صحیح نہیں ہے، لہذا وہ اپنے کافر باپ کا وارث بنے گا، اور اس کے نکاح میں مشرکہ بیوی ہے تو باندہ نہ ہوگی کیونکہ احکامِ دنیا میں اس کے اسلام کو صحیح قرار دینے میں اس کا نقصان ہے، البتہ احکامِ آخرت میں اس کا ایمان صحیح ہے لہذا وہ اپنے ایمان پر اجر و ثواب کا مستحق ہوگا۔

(۲) اور جن تصرفات میں خالص نفع ہے جیسے ہبہ اور صدقہ قبول کرنا، وہ تمام تصرفات بچے کے درست ہیں، کیونکہ اہلیتِ قاصرہ کے ساتھ ادا درست ہے لہذا یہ تصرفات بغیر ولی کی اجازت کے بھی درست ہیں۔

(۳) عباداتِ بدنہ کی ادائیگی بھی بچہ سے درست ہیں، اگرچہ یہ عبادات بچہ پر لازم نہیں ہیں، کیونکہ اس میں بچہ کا نفع ہی ہے کہ بچہ ان عبادات کا عادی بن جائے گا اور بالغ ہونے کے بعد اس پر شاق نہ ہوگا، اسی لئے حضورؐ نے سات سال کی عمر میں بچوں کو نماز کا حکم کرنے کی اور دس سال کی عمر میں نہ پڑھنے پر مارنے کی تاکید فرمائی ہے۔

(۴) وہ معاملات جن میں نفع اور نقصان دونوں پہلو ہیں جیسے بیع تو بچہ ولی کی اجازت سے ان تصرفات کا مالک ہوگا، کیونکہ بچہ کی رائے اگرچہ ناقص ہے مگر ولی کی رائے اور اجازت سے اس کی تلافی ہو جائے گی، لہذا بقول امام ابوحنیفہؒ یہ بچہ بالغ کی طرح ہو جائے گا، لہذا اس بچہ نے اگر ولی کی اجازت سے اجنبی سے غبنِ فاحش کے ساتھ بیع کی تو امام صاحب کے نزدیک یہ بیع درست ہے، برخلاف صاحبین کے کہ ان کے نزدیک ولی کی اجازت کے بعد بھی بابالغ بچہ کا تصرف غبنِ فاحش کے ساتھ درست نہ ہوگا۔

اور اگر ولی کی اجازت کے بعد بچہ نے خود ولی سے غبنِ فاحش کے ساتھ معاملہ کیا تو اس میں امام صاحب کی دو روایتیں ہیں، ایک روایت میں بچہ کا ولی کے ساتھ معاملہ درست ہے کیونکہ بچہ بالغ کے حکم میں ہے، اور دوسری روایت

میں یہ تصرف درست نہ ہوگا، کیونکہ بچہ جب ولی کی اجازت سے تصرف کرے گا تو بچہ من وجہ اصل ہے اور من وجہ نائب ولی ہے، اس لئے کہ عقد تو بچہ کرے گا تو عقد کرنے کے اعتبار سے اصل ہے اور عقد کا نفاذ ولی کی رائے اور اجازت پر ہوگا اس لحاظ سے بچہ نائب ہے، اب بچہ کے اصل ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ غبن فاحش کے ساتھ اس کی بیع مطلقاً ہر شخص سے درست ہو، اور نائب ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ غبن فاحش کے ساتھ اس کی بیع مطلقاً درست نہ ہو، تو دونوں شبہوں کی رعایت کرتے ہوئے اجنبی کے ساتھ تو بیع کو مطلقاً جائز قرار دیا اور ولی کے ساتھ بیع کو ناجائز قرار دیا، کیونکہ یہ تہمت کی جگہ ہے کہ ولی اپنا فائدہ حاصل کرنے کے لئے اس بچہ سے بیع کروا رہا ہے، لہذا موضع تہمت میں شبہ نیابت کا اعتبار کرتے ہوئے ولی سے بیع کو ناجائز قرار دیا۔

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا فِي الْمَحْجُورِ إِذَا تَوَكَّلَ لَمْ تَلْزَمْهُ الْعَهْدَةُ وَيَا ذَنِ الْوَلِيِّ تَلْزَمُهُ
وَأَمَّا إِذَا أَوْصَى الصَّبِيُّ بِشَيْءٍ مِنْ أَعْمَالِ الْبِرِّ بَطَلَتْ وَصِيَّتُهُ عِنْدَنَا خِلَافًا
لِلشَّافِعِيِّ وَإِنْ كَانَ فِيهِ نَفْعٌ ظَاهِرٌ لِأَنَّ الْأَرْثَ شُرِعَ نَفْعًا لِلْمُورِثِ لَا تَرَىٰ أَنَّهُ
شُرِعَ فِي حَقِّ الصَّبِيِّ وَفِي الْأَنْتِقَالِ عَنْهُ إِلَى الْإِصْءَاءِ تَرْكُ الْأَفْضَلِ لَامُحَالَةٍ إِلَّا
أَنَّهُ شُرِعَ فِي حَقِّ الْبَالِغِ كَمَا شُرِعَ لَهُ الطَّلَاقُ وَالْعَتَاقُ وَالْهَبَةُ وَالْقَرْضُ وَلَمْ
يُشْرَعْ ذَلِكَ فِي حَقِّ الصَّبِيِّ وَلَمْ يَمْلِكْ ذَلِكَ عَلَيْهِ غَيْرُهُ مَا خَلَا الْقَرْضَ فَإِنَّهُ
يَمْلِكُهُ الْقَاضِي لَوْ قُوعِ الْأَمْنِ عَنِ التَّوَيُّ بِوَلَايَةِ الْقَضَاءِ وَأَمَّا الرِّدَّةُ فَلَا تَحْتَمِلُ
الْعَفْوُ فِي أَحْكَامِ الْآخِرَةِ وَمَا يَلْزَمُهُ مِنْ أَحْكَامِ الدُّنْيَا عِنْدَهُمَا خِلَافًا لِابْنِ
يُوسُفَ عليه السلام فَإِنَّمَا يَلْزَمُهُ حُكْمًا لِمَصَحَّتِهِ لَا قَصْدًا إِلَيْهِ فَلَمْ يَصِحَّ الْعَفْوُ عَنْ مِثْلِهِ
كَمَا إِذَا اثْبَتَتْ تَبَعًا لِأَبَوِيهِ۔

ترجمہ:- اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا صبی مجبور کے بارے میں کہ جب وہ وکیل ہو گیا تو اس پر ذمہ داری لازم نہ ہوگی، اور ولی کی اجازت سے اس کو ذمہ داری لازم ہو جائے گی، اور بہر حال جب بچہ نے اعمالِ برّ میں سے کسی کی وصیت کر دی تو ہمارے نزدیک اس کی وصیت باطل ہو جائے گی، امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف، اگرچہ اس میں ظاہراً بچہ کا نفع ہو، اس لئے کہ میراث مورث کے نفع کے لئے مشروع کی گئی ہے، کیا نہیں دیکھتے کہ میراث بچہ کے حق میں مشروع ہے، اور میراث سے ایصاء کی طرف انتقال میں یقیناً افضل کو ترک کرنا ہے، مگر یہ کہ ایصاء مشروع ہے بالغ کے حق میں جیسے اس کے لئے طلاق، عتاق، ہبہ اور قرض مشروع ہے، اور یہ بچہ کے حق میں مشروع نہیں ہے، اور اس کا بچہ پر

اس کا غیر مالک نہ ہوگا سوائے قرض دینے کے قاضی قرض دینے کا مالک ہو جائے گا، ہلاکت سے امن ہونے کی وجہ سے قاضی کی ولایت سے، اور بہر حال ردت وہ آخرت کے احوال میں عفو کا احتمال نہیں رکھتی ہے، اور وہ احکام دنیا جو اس کو لازم ہوتے ہیں طرفین کے نزدیک، برخلاف امام ابو یوسف کے تو وہ اس کو لازم ہوتے ہیں صحت ارتدا کے حکم سے نہ کہ الزام کے قصد سے، پس ارتداد کے مثل سے عفو صحیح نہیں ہے جیسا کہ ارتداد ثابت ہو اس کے والدین کی تبعیت میں۔

تشریح:- ماقبل میں بتایا گیا کہ جن معاملات میں نفع و ضرر کا احتمال ہوتا ہے بچہ خود ان کا مالک نہیں ہوتا ہے البتہ ولی کی اجازت سے بچہ مالک ہو جاتا ہے، لہذا اگر صبی عاقل نے وکالت قبول کر لی تو بچہ پر اس کی ذمہ داری لازم نہ ہوگی یعنی مبیع کو سپرد کرنا یا شمن کو سپرد کرنا اور عیب کے بارے میں خصوصیت کرنا، کیونکہ یہ چیزیں بچہ پر واجب کرنے میں اس کا ضرر ہے لہذا یہ چیزیں بجائے وکیل یعنی بچہ کے مؤکل پر لازم ہوں گی، البتہ اگر ولی کی اجازت سے کر رہا ہے تو بچہ پر ذمہ داری لازم ہو جائے گی کیونکہ ولی کی اجازت سے بچہ کی رائے کے تصور کی تلافی ہو جائے گی، اور بچہ اس ذمہ داری کا اہل ہو جائے گا۔ اور اسی احتمال ضرر کی وجہ سے اگر بچہ نے اپنے مال میں کسی نیک کام کے لئے وصیت کی مثلاً یوں کہا کہ میرا مال فلاں مدرسہ میں دے دینا تو ہمارے نزدیک یہ وصیت باطل ہے، اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وصیت درست ہے کیونکہ نیک کام کی وصیت سے بچہ ثواب آخرت حاصل کرے گا جو اس کے لئے سراسر نفع ہے، اور پہلے بتایا جا چکا کہ نفع والے ہر تصرف کا بچہ مالک ہوتا ہے، لہذا وصیت کا بھی وہ مالک ہوگا۔

مصنف رحمہ اللہ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل کا جواب دے رہے ہیں کہ بچہ کی وصیت میں اگرچہ بظاہر اخروی نفع ہے مگر حقیقت میں نفع نہیں ہے کیونکہ اس کا مال بغیر بدل کے تبرع کے طور پر زائل ہو رہا ہے، اور رہا اخروی نفع و ثواب تو یہ غیر معتبر ہے کیونکہ موت کی وجہ سے بچہ مال سے مستغنی ہو گیا تو ایسے وقت میں اپنے مال کو نیک کام میں خرچ کرنا کیا باعث ثواب ہوگا، آخرت کا کامل ثواب تو اس وقت ملتا جب یہ صدقہ اس وقت ہوتا، جب اس کو مال کی کامل حاجت ہوتی، لہذا یہ تو مری ہوئی بکری اللہ کے نام والا حساب ہوا، تو اس نفع کا اعتبار نہ ہوگا۔

لان الارث شرع:- اور اگر خروی نفع تسلیم بھی کر لیں تو بھی وصیت باطل ہے کیونکہ میراث مورث کے نفع کے خاطر مشروع ہوئی ہے، کیونکہ اس کے مال سے اس کے ورثہ فائدہ اٹھا رہے ہیں، جس میں رشتہ داروں کو فائدہ پہنچانا اور صلہ رحمی ہے، جس کا مورث کے لئے بڑا اجر ہے، اسی کی طرف حدیث میں اشارہ ہے ”لان تدع ورثتک اغنیاء خیر من تدعهم عالة یتکفون الناس“ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعد رضی اللہ عنہ سے فرمایا تیرا اپنے ورثہ کو مالدار بنا کر چھوڑنا بہتر ہے اس سے کہ تو ان کو محتاج بنا کر چھوڑے اور وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھریں، — غرض میراث میں مورث کا نفع ہے، اسی لئے بچہ کے حق میں میراث مشروع ہے، یعنی بچہ کی موت پر اس

کے ورثہ اس کے وارث ہوں گے، اگر نفع نہ ہوتا تو بچہ کے حق میں میراث مشروع نہ ہوتی، معلوم ہوا کہ میراث میں وصیت سے زیادہ ثواب ہے اس لیے کہ اس میں صدقہ بھی ہے اور صلہ رحمی بھی ہے، لہذا میراث سے وصیت کی طرف منتقل ہونا یعنی ورثہ کو محروم کر کے اجانب کو وصیت کرنا یہ افضل کو ترک کرنا ہے، اور ترک افضل میں ضرر ہے لہذا بچہ کی وصیت باطل ہوگی۔

الانہ شرع فی حق البالغ :- ایک سوال کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ وصیت کرنا ضرر کی وجہ سے بچہ کے لئے جائز نہیں ہے، تو پھر بالغ کے لئے بھی وصیت درست نہ ہونی چاہیے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بالغ کی طلاق، عتاق اور ہبہ دینا اور قرض دینا درست ہے، اسی طرح بالغ کی وصیت بھی درست ہے، اور یہ چیزیں بچہ کے لئے مشروع نہیں ہیں، یعنی بچہ ان کا مالک نہیں ہے، نہ خود نہ ولی کی اجازت سے، اور نہ ولی یا قاضی بچہ پر ان امور کا مالک ہوگا، یعنی ولی یا قاضی بچہ کی طرف سے طلاق دے، یا غلام آزاد کرے یا مال ہبہ کرے تو جائز نہ ہوگا۔ البتہ قاضی اگر بچہ کا مال کسی کو قرض دے تو جائز ہے، کیونکہ اس میں بچہ کا فائدہ ہے کہ اس کا مال ضائع ہونے سے محفوظ رہے گا، اور قاضی ولایت کی وجہ سے قرض کو وصول کرنے کی طاقت رکھتا ہے ورنہ اگر یہ مال کسی کے پاس امانت ہو تو ہلاکت سے ضمان نہیں آئے گا جس میں بچہ کا ضرر ہے۔

واما الرد فلا تحتمل :- ایک سوال کا جواب ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ جب بچہ سے وہ تمام افعال غیر معتبر ہیں جن میں اس کا ضرر ہے تو پھر اس کی ردت دنیوی اور اخروی احکام میں کیوں معتبر ہے، جیسے اس کی بیوی اس سے بانٹنے ہو جاتی ہے، اس کے مسلمان رشتہ دار اس کے وارث نہیں ہوتے، یہ بچہ کے لئے ضرر ہی ضرر ہیں، جیسے کہ اس کے قائل ہیں طرفین، بلکہ ردت کا دینیوی احکام میں اعتبار نہ ہونا چاہیے جیسے کہ امام ابو یوسف اور امام شافعی اس کے قائل ہیں، البتہ احکام آخرت تو سب کے نزدیک نافذ ہوں گے، اس کا جواب یہ ہے کہ احکام آخرت میں ردت کا نافذ ہونا اس لئے ہے کہ کفر و شرک کے ساتھ جنت کا داخلہ اور بغیر توبہ کے ارتداد کی معافی خلاف عقل بھی ہے اور خلاف نص بھی ہے، ان الله لا يغفر ان شرک به ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء۔

اور ردت سے احکام دنیا کا ثبوت جیسے بیوی کا بانٹنا ہونا، حرمان میراث وغیرہ تو ان میں اگرچہ بچہ کا ضرر ہے، لیکن یہ احکام اس پر قصد لازم نہیں کئے گئے بلکہ صحت ارتداد کے تابع ہو کر ضمناً لازم ہوئے ہیں، یعنی جب بچہ کا ارتداد صحیح ہے اور بغیر توبہ کے اس کی معافی نہیں ہے تو ارتداد کے لوازم میں سے جو احکام ہیں وہ خود بخود لازم ہو جائیں گے جیسے بچہ کے ماں باپ مرتد ہو کر دار الحرب میں چلے جائیں تو ماں باپ کے تابع ہو کر ضمناً بچہ پر ارتداد کے احکام جاری ہوں گے ایسے ہی یہاں بھی احکام دنیا لازم ہوں گے۔

فَصْلٌ فِي الْأُمُورِ الْمُعْتَرِضَةِ عَلَى الْأَهْلِيَّةِ

الْعَوَارِضُ نَوْعَانِ سَمَاوِيٌّ وَمُكْتَسَبٌ أَمَّا السَّمَاوِيُّ فَهُوَ الصِّعْرُ وَالْجُنُونُ
وَالْعَتَّةُ وَالنِّسْيَانُ وَالنُّوْمُ وَالْإِغْمَاءُ وَالزَّقُّ وَالْمَرَضُ وَالْحَيْضُ وَالنَّفَاسُ
وَالْمَوْتُ وَأَمَّا الْمُكْتَسَبُ فَنَوْعَانِ مِنْهُ وَمِنْ غَيْرِهِ أَمَّا الَّذِي مِنْهُ فَالْجَهْلُ
وَالسَّفَهَةُ وَالسُّكْرُ وَالْهَزْلُ وَالْخَطَا وَالسَّفَرُ وَأَمَّا الَّذِي مِنْ غَيْرِهِ فَالْإِكْرَاهُ بِمَا فِيهِ
الْجَاءُ وَبِمَا لَيْسَ فِيهِ الْجَاءُ وَأَمَّا الْجُنُونُ فَإِنَّهُ يُوجِبُ الْحَجَرَ عَنِ الْأَقْوَالِ
وَيَسْقُطُ بِهِ مَا كَانَ ضَرَرًا يَحْتَمِلُ السَّقُوطَ وَإِذَا امْتَدَّ فَصَارَ لُزُومُ الْأَدَاءِ يُؤَدَّى
إِلَى الْحَرَجِ فَيَبْطُلُ الْقَوْلُ بِالْأَدَاءِ وَيَنْعَدِمُ الْوُجُوبُ أَيْضًا لِإِنْعَادِمِهِ وَحَدُّ
الْإِمْتِدَادِ فِي الصَّوْمِ أَنْ يَسْتَوْعِبَ الشَّهْرَ وَفِي الصَّلَاةِ أَنْ يَزِيدَ عَلَى يَوْمٍ
وَلَيْلَةٍ وَفِي الزَّكَاةِ أَنْ يَسْتَوْعِبَ الْحَوْلَ عِنْدَ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأَقَامَ أَبُو يُسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ
أَكْثَرَ الْحَوْلِ مَقَامَ كُلِّهِ تَيْسِيرًا وَمَا كَانَ حَسَنًا لَا يَحْتَمِلُ الْغَيْرَ أَوْ قَبِيحًا لَا يَحْتَمِلُ
الْعُفُوفَاتِ فِي حَقِّهِ حَتَّى يَثْبُتَ أَيْمَانُهُ وَرَدَّتْهُ تَبَعًا لَابَوَيْهِ -

ترجمہ:- یہ فصل ان امور کے بیان میں ہے جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں، عوارض دو قسم کے ہیں، سماوی اور کسبی، بہر حال سماوی پس وہ صغر، جنون، عتہ، (فتور عقل) نسیان، نیند، ہوشی، غلامی، بیماری، حیض و نفاس، اور موت ہے، اور بہر حال کسبی اس کی دو قسمیں ہیں، ایک بندہ کی طرف سے اور دوسرے اس کے غیر کی طرف سے، بہر حال وہ جو بندے کی طرف سے ہیں پس وہ جہل ہے اور سفہ (خفت عقل) ہے، اور سکر، ہزل، خطا اور سفر ہے، اور بہر حال وہ جو اس کے غیر کی طرف سے ہیں تو وہ اکراہ ہے ایسی چیز کے ساتھ جس میں الجاء ہو، اور ایسی چیز کے ساتھ جس میں الجاء نہ ہو، اور بہر حال جنون پس وہ اقوال سے حجر کو واجب کرتا ہے، اور جنون کی وجہ سے وہ ضرر ساقط ہو جاتا ہے جو سقوط کا احتمال رکھتا ہے، اور جب جنون ممتد ہو جائے تو اداء کا لزوم حرج تک پہنچا دے گا، تو لزوم اداء کا قول باطل ہو جائے گا، اور اداء کے معدوم ہونے سے نفس وجوب بھی معدوم ہو جائے گا، اور روزہ میں امتداد کی حد یہ ہے کہ جنون مہینہ کو گھیر لے اور نمازوں میں یہ ہے کہ جنون ایک دن رات سے بڑھ جائے، اور زکوٰۃ میں یہ ہے کہ جنون سال کو گھیر لے امام محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ کے نزدیک، اور امام ابو یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ نے آسانی کے لئے اکثر حول کو کل کے قائم مقام کیا ہے، اور جو فعل ایسا حسن ہو جو غیر کا احتمال نہ رکھے یا ایسا قبیح ہو جو عفو کا احتمال نہ رکھے تو وہ مجنون کے حق میں ثابت ہوگا، یہاں تک کہ اس کا

ایمان اور اس کی ردت ثابت ہوگی اس کے والدین کے تابع ہو کر۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ اہلیت کے بیان سے فارغ ہو کر اب ان امور کو بیان کر رہے ہیں جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں، یہ عوارض دو طرح کے ہیں (۱) سماوی (۲) کسبی، سماوی سے مراد وہ عوارض ہیں جو منجانب اللہ ثابت ہوں، بندہ کے فعل کا اس میں کوئی دخل نہ ہو، ایسے گیارہ عوارض ہیں (۱) جنون (۲) صغر (۳) عتہ (فتور عقل) (۴) نسیان (بھول) (۵) نوم (۶) بے ہوشی (۷) رقیق و غلامی (۸) مرض (۹) حیض (۱۰) نفاس (۱۱) موت۔

کسبی عوارض دو طرح کے ہیں (۱) جو خود بندہ کی طرف سے ہوں، یہ چھ ہیں (۱) جہل (۲) سفہ (خفت عقل) (۳) سُکر (نشہ) (۴) ہزل (۵) خطا (۶) سفر۔

(۲) جو بندہ کے علاوہ کی طرف سے ہو وہ صرف اکراہ ہے، اکراہ بھی دو طرح کا ہے، اکراہ کامل یعنی ایسا اکراہ جس میں الجاء اور اضطرار ہو، اور اکراہ قاصر یعنی ایسا اکراہ جس میں الجاء واضطرار نہ ہو، غرض سماوی عوارض گیارہ اور کسبی کل سات ہیں۔

بہر حال جنون ایسی آفت ہے جو دماغ میں اس طرح حلول کرتی ہے کہ انسان کو خلاف عقل کاموں پر آمادہ کرتی ہے، حالانکہ اس کا بدن اور اعضاء صحیح سالم ہوتے ہیں، پس یہ جنون اقوال سے حجر ثابت کرتا ہے یعنی مجنون کے اقوال معتبر نہیں ہوتے لہذا اس کا طلاق دینا، آزاد کرنا، ہبہ کرنا معتبر نہ ہوگا، حتیٰ کہ اس کے قول پر ولی کی اجازت سے بھی حکم نافذ نہ ہوگا، البتہ اس کے افعال معتبر ہوں گے لہذا اگر اس نے کسی کا مال تلف کر دیا تو پورا ضمان وصول کیا جائے گا، اور جنون کی وجہ سے وہ عبادتیں ساقط ہو جاتی ہیں جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں، یعنی بندوں سے اعذار کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں، وہ جنون سے ساقط ہو جائیں گی جیسے نماز، روزہ وغیرہ، اور اسی طرح حدود و کفارات اعذار و شبہات کی وجہ سے عاقل بالغ سے ساقط ہو جاتے ہیں، لہذا جنون سے بھی ساقط ہو جائیں گے، البتہ جس میں سقوط کا احتمال نہیں ہے بلکہ وہ یا تو ادا کرنے سے ساقط ہوتی ہیں یا صاحب حق کے معاف کرنے سے ساقط ہوتی ہیں جیسے ہلاکت کا ضمان، اقارب کا نفقہ، دیت وغیرہ تو یہ چیزیں جنون سے بھی ساقط نہ ہوگی۔

واذا امتد:- مجنون سے عبادات وغیرہ کا سقوط اس وقت ہے جب جنون ممتد ہو جائے، کیونکہ امتداد جنون کی صورت میں اس پر ادا کو لازم کرنے سے وہ حرج میں مبتلا ہوگا، لہذا ادا باطل ہوگی یعنی ادائیگی لازم نہ رہے گی، جب ادا باطل ہوگی تو نفس وجوب بھی ختم ہو جائے گا، اب امتداد جنون کی حد کیا ہے؟ تو فرمایا کہ روزے میں امتداد یہ ہے کہ جنون پورے مہینہ کو گھیر لے یعنی پورا مہینہ جنون کی حالت میں گزرے، تو اس پر روزوں کی قضا لازم نہ ہوگی، اور نمازوں میں امتداد یہ ہے کہ جنون ایک دن رات سے بڑھ جائے، پھر اس میں امام محمد تو نمازوں کا اعتبار کرتے

ہیں، یعنی پانچ نمازوں سے بڑھ کر چھ نمازیں اس پر ہو جائے تو قضا ساقط ہو جائے گی، اگر جنون پانچ نمازوں تک رہا، چھٹی نماز کے وقت میں جنون ختم ہو گیا، تو قضا ساقط نہ ہوگی، اور شیخین رات دن سے بڑھنے کا لحاظ کرتے ہیں، لہذا ایک آدمی آج زوال سے مجنون ہوا اور دوسرے دن زوال کے بعد تک مجنون رہا تو شیخین کے نزدیک دن رات سے جنون بڑھ گیا لہذا نمازوں کی قضا نہ ہوگی، امام محمد کے نزدیک چونکہ پانچ ہی نمازیں ہوئی ہیں، لہذا قضا واجب ہوگی، ہاں اگر دوسرے دن کے عصر کا وقت بھی داخل ہو گیا تو چھ نمازیں ہو گئی اب قضا لازم نہ ہوگی، — اور زکوٰۃ میں امتداد یہ ہے کہ پورا سال جنون کی حالت رہے، تو اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، اور امام ابو یوسف نے آسانی کے لئے اکثر سال کو کل کے قائم مقام کیا ہے، لہذا اگر دس ماہ کے بعد جنون ختم ہو گیا تو طرفین کے نزدیک زکوٰۃ واجب ہوگی، کیونکہ پورے سال جنون نہیں ہے، اور امام ابو یوسف کے نزدیک چونکہ اکثر سال جنون پایا گیا لہذا اس سال کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جو فعل ایسا حسن ہو کہ اس میں قبح کا احتمال نہ ہو جیسے ایمان یا ایسا قبیح ہو کہ اس میں حسن کا احتمال نہ ہو جیسے کفر تو یہ چیزیں مجنون کے حق میں بھی ثابت ہوں گی، لہذا اس کے ماں باپ کے تابع بنا کر مجنون کا ایمان اور ردت کا ثبوت ہوگا اگر اس کے والدین مومن ہیں تو مجنون بھی مومن ہوگا اور اگر اس کے والدین نعوذ باللہ مرتد ہو گئے تو مجنون بھی مرتد شمار کیا جائے گا کیونکہ بالقصد ایمان اور بالقصد ردت کا صدور مجنون سے نہیں ہو سکتا لہذا اس کے حق میں ایمان تبعی اور ردت تبعی کا اعتبار ہوگا۔

وَأَمَّا الصِّغَرُ فَإِنَّهُ فِي أَوَّلِ أَحْوَالِهِ مِثْلُ الْجُنُونِ لِأَنَّهُ عَدِيمُ الْعَقْلِ وَالتَّمْيِيزِ أَمَّا إِذَا عَقَلَ فَقَدْ أَصَابَ ضَرْبًا مِنْ أَهْلِيَّةِ الْأَدَاءِ لَكِنَّ الصَّبَاءَ عُدُّ مَعَ ذَلِكَ فَسَقَطَ بِهِ عَنْهُ مَا يَحْتَمِلُ السَّقُوطَ عَنِ الْبَالِغِ وَجُمْلَةُ الْأَمْرِ أَنَّهُ يُؤْضَعُ عَنْهُ الْعَهْدَةُ وَيَصِحُّ مِنْهُ وَلَهُ مَا لَا عَهْدَةَ فِيهِ لِأَنَّ الصَّبَاءَ مِنْ أَسْبَابِ الْمَرْحَمَةِ فَجُعِلَ سَبَبًا لِلْعَفْوِ عَنْ كُلِّ عَهْدَةٍ يَحْتَمِلُ الْعَفْوَ وَلِهَذَا لَا يَحْزُمُ عَنِ الْمِيزَاتِ بِالْقَتْلِ عِنْدَنَا وَلَا يُلْزَمُ عَلَيْهِ حُرْمَانُهُ بِالرِّقِّ وَالْكَفْرِ لِأَنَّ الرِّقَّ يُنَافِي أَهْلِيَّةَ الْأَرْثِ وَكَذَلِكَ الْكَفْرُ لِأَنَّهُ يُنَافِي أَهْلِيَّةَ الْوِلَايَةِ وَانْعِدَامُ الْحَقِّ وَلِعَدَمِ سَبَبِهِ لِعَدَمِ أَهْلِيَّتِهِ لَا يُعَدُّ جَزَاءً وَأَمَّا الْعَتَةُ بَعْدَ الْبُلُوغِ فَمِثْلُ الصَّبَاءِ مَعَ الْعَقْلِ فِي كُلِّ الْأَحْكَامِ حَتَّى أَنَّهُ لَا يَمْنَعُ صِحَّةَ الْقَوْلِ وَالْفَعْلِ لَكِنَّهُ يَمْنَعُ الْعَهْدَةَ وَأَمَّا ضَمَانُ مَا يُسْتَهْلَكُ مِنَ الْأَمْوَالِ فَلَيْسَ بِعَهْدَةٍ لِأَنَّهُ شَرَعٌ جَبْرًا وَكَوْنُهُ صَبِيًّا مَعْدُورًا أَوْ مَعْتُورًا لَا يُنَافِي عِصْمَةَ الْمَحَلِّ

وَيُوضَعُ عَنْهُ الْخَطَابُ كَمَا يُوضَعُ عَنِ الصَّبِيِّ وَيُولَى عَلَيْهِ وَلَا يَلِي هُوَ عَلَى غَيْرِهِ وَإِنَّمَا يَفْتَرِقُ الْجُنُونُ وَالصَّغُرُ فِي أَنَّ هَذَا الْعَارِضُ غَيْرُ مَحْدُودٍ فَقِيلَ إِذَا أَسْلَمْتَ إِمْرَأَتَهُ عَرِضَ عَلَى أَبِيهِ وَأُمِّهِ الْإِسْلَامُ وَلَا يُؤَخَّرُ وَالصَّبَا مَحْدُودٌ فَوَجَبَ تَاخِيرُهُ وَأَمَّا الصَّبِيُّ الْعَاقِلُ وَالْمَعْتُوهُ الْعَاقِلُ فَلَا يَفْتَرِقَانِ -

ترجمہ:- اور بہر حال صغر تو وہ ابتدائی حال میں جنون کے مانند ہے، اس لئے کہ بچہ عدمِ عقل اور عدمِ امتیاز ہوتا ہے، بہر حال جب وہ سمجھدار ہو گیا تو اس نے اہلیتِ ادا کی ایک نوع کو پالیا، لیکن اس کے باوجود بچپنا ایک عذر ہے، تو اس کی وجہ سے اس سے وہ تمام چیزیں ساقط ہو جائیں گی جو بالغ سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہیں، خلاصہ کلام یہ کہ بچہ سے ذمہ داری اٹھالی جائے گی، اور بچہ کی طرف سے اور بچہ کے لئے وہ تمام چیزیں صحیح ہوں گی جن میں ذمہ داری نہ ہو، اس لئے کہ بچپنا رحم کے اسباب میں سے ہے، پس بچپنے کو ہر اس ذمہ داری سے عفو کا سبب قرار دیا جائے گا جو عفو کا احتمال رکھتی ہو، اور اسی وجہ سے بچہ ہمارے نزدیک قتل کی وجہ سے میراث سے محروم نہیں ہوگا، اور اعتراض لازم نہ ہوگا اس پر اس کے کفر اہلیت اور کفر کی وجہ سے محروم ہونے کا، اس لئے کہ رقیۃ اہلیت ارث کے منافی ہے اور ایسے ہی کفر، اس لئے کہ کفر اہلیت ولایت (علی المسلم) کے منافی ہے، اور حق کا معدوم ہونا اس کے سبب کے معدوم ہونے سے اور اس کی اہلیت کے معدوم ہونے سے جزا شمار نہیں کیا جائے گا۔

اور بہر حال عتہ بلوغ کے بعد تو وہ تمام احکام میں عقل کے ساتھ بچپنے کے مانند ہے، یہاں تک کہ عتہ قول اور فعل کی صحت کو نہیں روکے گا، لیکن عتہ ذمہ داری کو روکتا ہے، اور بہر حال ان اموال کا ضمان جن کو ہلاک کر دیا جائے تو یہ ذمہ داری نہیں ہے، اس لئے کہ ضمان تلافی کے لئے مشروع کیا گیا ہے، اور اس کا صبی معذور ہونا یا معتوہ ہونا عصمتِ محل کے منافی نہیں ہے، اور معتوہ سے خطاب اٹھالیا جائے گا جیسا کہ بچہ سے خطاب اٹھالیا جاتا ہے، اور اس کے اوپر ولایت ہوگی، وہ اپنے غیر کا ولی نہ ہوگا، اور جنون اور صغر جدا ہو جاتے ہیں اس بات میں کہ یہ عارض (جنون) غیر محدود ہے، پس کہا گیا ہے کہ جب مجنون کی بیوی اسلام لائے تو اس کے ماں باپ پر اسلام پیش کیا جائے گا، اور عرض اسلام کو مؤخر نہیں کیا جائے گا، اور بچپنا محدود ہے تو اس کی تاخیر واجب ہوگی، اور بہر حال صبی عاقل اور معتوہ عاقل، تو یہ دونوں الگ الگ نہیں ہیں۔

تشریح:- دوسرا عارض صغر ہے، صغر اور بچپنا اگرچہ انسان میں پیدائشی طور پر ہے، اس کے باوجود اس کو عوارض میں شمار کیا کیونکہ یہ انسان کی ماہیت و حقیقت میں داخل نہیں ہے، کیونکہ ہمارے ابا حضرت آدم پیدائش کے وقت جوان

تھے، لہذا نبی آدم میں جوان ہونا اصل ہوا اور صغر کو عوارض میں شمار کیا، بہر حال صغرا اپنی ابتدائی حالت میں یعنی عاقل ہونے سے پہلے جنون کے مثل ہے، جنون کی طرح صغر میں بھی عقل معدوم ہوتی ہے، اور اچھے برے کی تمیز نہیں ہوتی، بلکہ صغر جنون سے بھی ناقص تر ہے، کیونکہ مجنون تو کبھی کبھار اچھے برے میں امتیاز کر بھی لیتا ہے مگر صغیر کو اس کی قدرت بالکل نہیں ہوتی۔

لیکن جب بچہ سمجھدار ہو جائے تو اس میں ایک قسم کی اہلیت پیدا ہو جاتی ہے یعنی اہلیت قاصرہ، نہ کہ اہلیت کاملہ یعنی ادا کی اہلیت اس میں پیدا ہو جاتی ہے مگر چونکہ صغرا بھی باقی ہے، لہذا اس صغر کے عذر کی وجہ سے وہ تمام احکام بچہ سے ساقط ہو جائینگے جو اعذار کی وجہ سے بالغ سے ساقط ہو جاتے ہیں، جیسے نماز، روزہ اور عبادات وغیرہ اور حدود و کفارات، البتہ جو احکام سقوط کا احتمال نہیں رکھتے وہ ساقط نہ ہوں گے جیسے ایمان لانا، لہذا عاقل بچہ اگر ایمان لایا تو اس کا ایمان معتبر ہوگا، الغرض صغر کے سلسلہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ صغیر سے ذمہ داری اٹھالی گئی ہے، لہذا غیر ذمہ داری اور غیر ضرر والے کام صغیر خود کرے گا تو بھی درست ہے یا اس کی طرف سے اس کا ولی کرے گا تو بھی درست ہے، جیسے ہدیہ قبول کرنا، صدقہ قبول کرنا وغیرہ، تو ہدیہ اور صدقہ قبول کرنا اس میں بچہ کا کوئی ضرر نہیں ہے، لہذا یہ بچہ کے لیے درست ہے بچہ خود قبول کرے، یا اس کی طرف سے اس کا ولی قبول کرے، کیونکہ بچہ بچپنا اسباب رحمت میں سے ہے، طبعاً بھی یعنی طبعی طور پر بچہ کو دیکھ کر رحم آتا ہے، اور شرعاً بھی یعنی شریعت نے بھی بچہ پر و رحم کا حکم دیا ہے، **من لم یرحم صغیرنا ولم یؤقر کبیرنا فلیس منا**، لہذا صغیر اور بچپن کو عذر سمجھا گیا ہر اس ذمہ داری سے جس میں عفو اور معاف ہونے کا احتمال ہوتا ہے، لہذا بچہ نے اگر اپنے مورث کو قتل کر دیا تو یہ میراث سے محروم نہ ہوگا، کیونکہ موجب قتل یعنی قصاص معاف کرنے سے ساقط ہو سکتا ہے لہذا بچہ سے بھی عذر صغر کی وجہ سے ساقط ہو جائے گا، اور یوں سمجھا جائے گا کہ مورث اپنی موت مرا ہے۔

ولایلزم علیہ حرمانہ:- ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ جب صغیر اسباب رحمت میں سے ہے اور بچہ مورث کو قتل کرنے سے بھی میراث سے محروم نہیں ہوتا ہے تو پھر بچہ رقیث اور کفر کی وجہ سے بھی میراث سے محروم نہ ہونا چاہیے حالانکہ کفر و ارتداد کی صورت میں اور غلامی کی صورت میں بچہ میراث سے محروم ہوتا ہے۔

اس کا جواب دے رہے ہیں کہ رقیث میراث کی اہلیت کے منافی ہے، یعنی غلام میراث کا اہل نہیں ہے، کیونکہ میراث کا اہل ہونے کا مطلب ہے میراث کا مالک بننا، اور غلام کسی چیز کا مالک نہیں بن سکتا ہے، بلکہ جو چیز اس کی ملک میں آئے گی اس کا مالک اس کا مولیٰ ہے، اسی طرح کفر بھی میراث کی اہلیت کے منافی ہے، اس لئے کہ کفر اہلیت ولایت کے منافی ہے یعنی کافر کو مسلمان پر ولایت نہیں ہے، اور میراث کا مدار ولایت پر ہے، لہذا کافر وارث نہ ہوگا،

رقیت میں حق میراث کی اہلیت کا سبب یعنی آزاد ہونا نہیں پایا گیا اس لئے غلام محروم ہوگا اور کفر کی صورت میں حق میراث کا سبب یعنی ولایت نہیں پائی گئی اس لیے کافر بچہ وارث نہ ہوگا، تو اگر سبب اور اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے حق میراث معدوم ہوا تو اس کو سزا اور عقوبت نہ کہنیگی کہ جس سے یہ بات لازم آئے کہ بچہ پر رحمت کے تقاضے کے خلاف کیا جا رہا ہے، اور اس کو حرمانِ ارث کی سزا دی جا رہی ہے، بلکہ اس کا حرمان تو عدم سبب و عدم اہلیت کی وجہ سے ہے اس کو سزا اور عقوبت نہیں کہیں گے۔

واما العتہ بعد البلوغ:- تیسرا عارض عتہ ہے، عتہ کہتے ہیں عقل میں ایسا خلل ہو کہ معتوہ کی باتیں کبھی تو سمجھ داروں جیسی ہوں اور کبھی دیوانوں جیسی، پس بالغ معتوہ کا حکم صبی عاقل جیسا ہے، بچہ کی ابتدائی حالت تو جنون کے مشابہ تھی البتہ انتہائی حالت میں بچہ کی عقل ہوتی ہے مگر ناقص تو معتوہ میں بھی عقل میں خلل ہوتا ہے، لہذا معتوہ بالغ صبی عاقل کے مانند ہے، پس عتہ قول و فعل کی صحت کو نہیں روکتا ہے، یعنی جیسے عاقل بچے کے اقوال و افعال صحیح ہیں، ایسے ہی متوہ کے بھی صحیح ہیں جیسے اسلام قبول کرنا، ہدیہ قبول کرنا، وکیل بننا وغیرہ، البتہ عتہ ذمہ داری کو روکتا ہے، یعنی ایسی چیز اس پر لازم نہ ہوگی جس میں اس کا ضرر ہو، لہذا معتوہ کا اپنی بیوی کو طلاق دینا درست نہ ہوگا، نہ اپنے غلام کو آزاد کرنا صحیح ہوگا، نہ ولی کی اجازت سے نہ بغیر اجازت کے، اسی طرح معتوہ اگر بیع کا وکیل بنا تو اس سے تسلیم بیع کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اور عیب ظاہر ہونے کی صورت میں معتوہ کو بیع واپس لینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، غرض نقصان اور ضرر والے کام کی ذمہ داری اس پر نہ ہوگی جیسے صبی عاقل پر نہیں ہوتی۔

واما ضمان ما یستہلک:- ایک اعتراض کا جواب ہے، وہ یہ ہے کہ جب معتوہ اور صبی عاقل پر ضرر والی چیزیں لازم نہیں کی جاتی تو ان پر تلف کردہ مال کا ضمان بھی نہ آنا چاہیے، کیونکہ اس میں بھی ان کا ضرر ہے، حالانکہ ان پر ضمان واجب ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ضمان ذمہ داری کی بنا پر نہیں ہے جو معتوہ سے منشی ہے بلکہ مالِ معصوم کو ضائع کرنے کی تلافی میں ضمان مشروع ہوا ہے، اور ضائع کرنے والے کا معتوہ یا صبی معذور ہونا عصمتِ محل کے منافی نہیں ہے یعنی مال ضائع کرنے والا اگرچہ صبی یا معتوہ ہے مگر اس کی وجہ سے کسی کے مال کی عصمت ختم نہیں ہو جاتی، لہذا اس کی تلافی میں ضمان واجب ہوگا، یعنی یہ ضمان عصمتِ محل کا ہے، فعل کی جزا نہیں ہے، فعل کی جزا معتوہ پر نہیں آتی لہذا اگر اس نے اللہ کے حقوق ضائع کئے تو اس پر جو ضمان آئے گا وہ فعل کی جزا ہے، وہ معتوہ اور صبی عاقل پر نہیں آئے گی، معتوہ سے اسی طرح خطاب اٹھایا گیا ہے جیسے صبی سے اٹھایا گیا ہے، اور صبی کی طرح معتوہ پر بھی دوسروں کی ولایت ثابت ہوگی ان کے قصور عقل کی وجہ سے، البتہ معتوہ دوسرے کا ولی نہیں بن سکتا ہے، کیونکہ خود اپنے پر ولایت نہیں تو دوسروں پر کیسے ہوگی، پھر ایک ہے جنون اور ایک ہے عتہ، جنون بچہ کی ابتدائی حالت کے

مشابہ ہے اور عتہ بچہ کی انتہائی حالت کے مشابہ ہے، تو مصنف بچہ اور مجنون میں اور بچہ اور معتوہ میں فرق بتلا رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ جنون اور صغر کے درمیان فرق یہ ہے کہ جنون غیر محدود ہے، اس کے زوال کا کوئی وقت متعین نہیں ہے، اور صغر محدود ہے ایک مدت ختم ہونے پر صغر ختم ہو جائے گا، تو اس پر تفریع کر رہے ہیں کہ اگر مجنون کی بیوی مسلمان ہوگئی تو مجنون کے والدین پر اسلام پیش کیا جائے گا، اور مجنون والدین کے تابع سمجھا جائے گا، اگر والدین نے قبول کر لیا تو نکاح برقرار رہے گا ورنہ عورت مجنون سے باندھ ہو جائے گی، یہاں مجنون پر اسلام پیش کرنے میں تاخیر سے کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ پتہ نہیں جنون کب زائل ہو، لیکن اگر صبی کی بیوی مسلمان ہوگئی تو بچہ کے والدین پر اسلام پیش نہیں کیا جائے گا، بلکہ بچہ کے عاقل ہونے تک انتظار کیا جائے گا، عاقل ہونے کے بعد اسلام پیش کیا جائے گا، اس نے قبول کر لیا تو نکاح برقرار رہے گا ورنہ تفریق ہو جائے گی، کیونکہ جنون غیر محدود ہے تو انتظار سے کوئی فائدہ نہیں، اور صغر محدود ہے، لہذا بچہ کے عاقل ہونے تک انتظار کیا جائے گا، — یہ تو فرق ہوا مجنون اور صبی میں، اور معتوہ عاقل اور صبی عاقل میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، لہذا اگر معتوہ کی بیوی مسلمان ہوگئی تو بلا تاخیر معتوہ پر اسلام پیش کیا جائے گا جیسے صبی عاقل پر بلا تاخیر اسلام پیش کیا جاتا ہے، اگر معتوہ نے اسلام قبول کیا تو نکاح برقرار رہے گا ورنہ تفریق ہو جائے گی، کیونکہ معتوہ اور صبی عاقل دونوں کا اسلام معتبر ہے، لہذا اسلام پیش کرنے میں تاخیر نہیں کی جائے گی، مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے معتوہ کے ساتھ عاقل کی قید اس لیے لگائی کہ معتوہ کا اطلاق بعض دفعہ مجنون پر بھی ہوتا ہے اور یہاں مجنون مراد نہیں ہے۔

وَأَمَّا النَّسِيَانُ فَلَا يَنَافِي الْوُجُوبُ فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى لِكُنْهٖ إِذَا كَانَ غَالِبًا يُلَازِمُ
الطَّاعَةَ مِثْلَ النَّسِيَانِ فِي الصَّوْمِ وَالنَّسِيمَةِ فِي الذَّبْحَةِ جُعِلَ مِنْ أَسْبَابِ
الْعَفْوِ لِأَنَّهُ مِنْ جِهَةِ صَاحِبِ الْحَقِّ اعْتَرَضَ بِخِلَافِ حُقُوقِ الْعِبَادِ وَعَلَى هَذَا
قُلْنَا إِنَّ سَلَامَ النَّاسِ لَمَّا كَانَ غَالِبًا لَمْ يَقْطَعْ الصَّلَاةَ بِخِلَافِ الْكَلَامِ لِأَنَّ هِيَئَةَ
الْمُصَلِّي مُذَكَّرَةٌ لَهُ فَلَا يَغْلِبُ الْكَلَامُ نَاسِيًا وَأَمَّا النَّوْمُ فَعَجَزَ عَنْ اسْتِعْمَالِ
الْقُدْرَةِ يَنَافِي الْإِخْتِيَارَ فَأَوْجَبَ تَاخِيرَ الْخُطَابِ لِلْأَدَاءِ وَبَطَلَتْ عِبَارَاتُهُ
أَصْلَافِي الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَالْأَسْلَامِ وَالرِّدَّةِ وَلَمْ يَتَعَلَّقْ بِقِرَاءَتِهِ وَكَلَامِهِ فِي
الصَّلَاةِ حُكْمٌ وَكَذَا إِذَا قَهَقَهُ فِي صَلَاتِهِ هُوَ الصَّحِيحُ وَالْأَعْمَاءُ مِثْلَ النَّوْمِ فِي
قَوْتِ الْإِخْتِيَارِ وَقَوْتِ اسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةِ حَتَّى مَنَعَ صِحَّةَ الْعِبَادَاتِ وَهُوَ أَشَدُّ

مِنْهُ لِأَنَّ النَّوْمَ فِتْرَةٌ أَصْلِيَّةٌ وَهَذَا عَارِضٌ يُنَافِي الْقُوَّةَ أَصْلًا وَلِهَذَا كَانَ حَدَّثًا فِي كُلِّ الْأَحْوَالِ وَمَنْعَ الْبِنَاءِ وَاعْتَبَرَ امْتِدَادُهُ فِي حَقِّ الصَّلَاةِ خَاصَّةً۔

ترجمہ:- اور بہر حال نسیان پس وہ اللہ کے حق میں وجوب کے منافی نہیں ہے، لیکن جب نسیان ایسا غالب ہو جو طاعت کے ساتھ لازم رہے جیسے روزہ میں نسیان اور ذبیحہ میں تسمیہ کا نسیان تو اس کو اسبابِ عفو میں سے قرار دیا گیا ہے، اس لئے کہ یہ نسیان صاحبِ حق کی طرف سے عارض ہوا ہے، برخلاف حقوق العباد کے، اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا کہ ناسی کا سلام جب غالب ہو تو وہ نماز کو قطع نہیں کرے گا، برخلاف کلام کے اس لئے کہ نماز کی ہیئت نماز کو یاد دلانے والی ہے، تو بھول کر کلام غالب نہیں ہوگا۔

اور بہر حال نیند پس وہ قدرت کے استعمال سے ایسی عاجزی ہے جو اختیار کے منافی ہے، تو نیند ادا کے خطاب کی تاخیر کو واجب کرے گی، اور نائم کی عبارات طلاق، عتاق اور اسلام اور ردت میں بالکل باطل ہو جائیں گی اور نماز میں اس کی قرأت اور اس کے کلام سے کوئی حکم متعلق نہ ہوگا، اور اسی طرح جب اس نے اپنی نماز میں قہقہہ لگایا، یہی صحیح ہے۔ اور اغناء نیند کی طرح ہے اختیار کے فوت ہونے میں اور قدرت کے استعمال کے فوت ہونے میں، یہاں تک کہ اغناء عبارات کی صحت سے مانع ہے، اور اغناء نیند سے بڑھ کر ہے، اس لئے نیند ایک طبعی سستی ہے اور اغناء ایسا عارض ہے جو قوت کے بالکل منافی ہے، اور اسی وجہ سے اغناء تمام احوال میں حدث ہے اور اغناء بقاء کے لئے مانع ہے، اور اغناء کا امتداد خاص کر نماز کے حق میں معتبر ہے۔

تشریح:- چوتھا عارض نسیان ہے، نسیان یہ ہے کہ بغیر کسی آفت و بیماری کے بعض چیزوں سے جاہل اور بے خبر ہو جانا، حالانکہ بہت سی چیزوں کا علم رکھتا ہے، بھول حقوق اللہ کے وجوب کو نہیں روکتی، لہذا نماز، روزہ وغیرہ عبادتیں بھول جانے سے ساقط نہ ہوں گی، بلکہ ان کی قضا لازم ہوگی، لیکن جن عبادتوں میں نسیان کا غلبہ ہو ان میں نسیان اسبابِ عفو میں سے ہے یعنی معاف ہے، کیونکہ یہ نسیان صاحبِ حق یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے پیش آیا ہے، بندہ کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے، لہذا خود اللہ کے حقوق میں نسیان معاف ہوگا جیسے روزہ میں نسیان، انسان بسا اوقات بھول کر کھاپی لیتا ہے، تو یہ معاف ہے، اس سے روزہ فاسد نہ ہوگا، اسی طرح ذبح کے وقت عام طور پر انسان پر ایسی ہیئت طاری ہوتی ہے کہ وہ بسم اللہ بھول جاتا ہے، لہذا احناف کے نزدیک ذبح کے وقت تسمیہ کا نسیان معاف ہے، لیکن حقوق العباد میں نسیان معاف نہیں ہے لہذا بھول کر اگر کسی کا مال ہلاک کر دیا تو ضمان لازم آئے گا۔

چونکہ نسیان غالب عذر ہے اور معاف ہے اس لئے اگر کسی نے قعدہ اولیٰ میں بھول کر، اس کو قعدہ اخیرہ سمجھ کر

سلام پھیر دیا تو یہ سلام معاف ہے، اس سے نماز نہیں ٹوٹے گی جب تک کوئی دوسرا منافی نماز عمل کلام وغیرہ نہ کرے، البتہ تیسری رکعت کے قیام میں تاخیر کی وجہ سے سجدہ سہو واجب ہوگا، لیکن اگر نماز میں بھول کر کلام کر لیا تو یہ معاف نہیں ہے اس سے نماز ٹوٹ جائے گی، کیونکہ کلام غالب نہیں ہے یعنی عام طور نماز میں نہیں ہوتا کیونکہ نماز کی ہیئت یاد دلادیتی ہے کہ نماز میں ہے، اور سلام کا وقوع غالب ہے، کیونکہ قعدہ اولیٰ اور اخیرہ میں اشتباہ ہو جاتا ہے، اس لئے اس کا وقوع کثرت سے ہے۔

واما النوم:- پانچواں عارض نوم ہے، نیند وہ طبعی کسل اور سستی ہے جو تھکن کی وجہ سے غیر اختیاری طور پر پیدا ہوتی ہے، اور انسان کے اختیار کو ختم کر دیتی ہے، لہذا نیند کی وجہ سے خطابِ ادا مؤخر ہو جائے گا، لیکن واجب ساقط نہ ہوگا اور چونکہ نائم کا اختیار ختم ہو جاتا ہے تو وہ عبارتیں جو اختیار پر مبنی ہیں باطل وغیرہ معتبر ہوں گی، لہذا نائم نے اگر بیوی کو طلاق دی یا غلام کو آزاد کیا، یا اسلام قبول کیا یا مرتد ہو گیا، تو ان میں سے کسی کا بھی اعتبار نہ ہوگا، لہذا نائم کی نہ طلاق پڑے گی، نہ آزادی واقع ہوگی، اور نہ اسلام و ارتداد کا اعتبار ہوگا، اور اگر اس نے نماز میں نیند کی حالت میں قرأت کی یا رکوع، سجدہ کیا تو غیر معتبر ہے، جب قرأت صحیح نہیں تو نماز صحیح نہ ہوگی، اسی طرح نیند کی حالت میں کلام کیا تو کلام کا اعتبار نہ ہوگا، لہذا اس سے نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ بے اختیار صادر ہونے کی وجہ سے یہ حقیقی کلام نہیں ہے، اسی طرح اگر نماز میں نیند کی حالت میں قہقہہ لگایا تو اس سے بھی حکم متعلق نہ ہوگا یعنی نہ وضو ٹوٹے گا نہ نماز ٹوٹے گی، لیکن مفتی بہ قول کے مطابق قہقہہ سے نماز فاسد ہو جائے گی۔

والاغماء مثل النوم:- چھٹا عارض اغماء ہے، یعنی غشی اور بیہوشی یہ ایک طرح کا مرض ہے جس سے انسانی قوی کمزور اور بے حس ہو جاتے ہیں، لیکن عقل زائل نہیں ہوتی، برخلاف جنون کے کہ اس میں عقل زائل ہو جاتی ہے، اور یہ بیہوشی نیند کی طرح ہے، نیند کی طرح بیہوشی میں بھی اختیار اور استعمالِ قدرت فوت ہو جاتا ہے، اور بیہوشی کی حالت کے سب کلام باطل ہیں، بلکہ بیہوشی اختیار زائل ہونے میں نیند سے بھی بڑھ کر ہے، اس لئے کہ نیند ایک طبعی سستی ہیں، اور بیہوشی ایک غیر طبعی چیز ہے جو قوت کے بالکل منافی ہے، یعنی اغماء سے قوی بالکل معطل ہو جاتے ہیں، اسی لئے اغماء اور بیہوشی تمام احوال میں ناقض وضو ہے خواہ کروٹ پر لیٹا ہو یا ٹیک لگا کر یا کھڑا ہو، بیٹھا ہو یا رکوع، سجدہ میں ہو، اور نیند صرف لیٹنے اور ٹیک لگانے کی صورت میں ناقض وضو ہے، باقی حالتوں میں ناقض وضو نہیں ہے، اور اگر اغماء نماز میں پیش آجائے تو بنا کو مانع ہے برخلاف نوم کے، اگر نماز میں پیش آجائے تو بیدار ہونے کے بعد بنا درست ہے۔ البتہ بیہوشی کبھی دیر تک ممتد ہو جاتی ہے، حالانکہ عام طور پر امتداد نہیں ہوتا، اگر بیہوشی میں امتداد نہ ہو تو یہ نیند کے حکم میں ہے اور اگر امتداد ہو تو جنون کے حکم میں ہے، لہذا اگر بیہوشی ایک دن رات سے زیادہ ہو جائے تو نماز

ساقط ہو جائے گی، شیخین کے نزدیک گھنٹوں کے حساب سے ایک دن رات سے زیادہ ہو جائے تو نماز ساقط ہو جائے گی، امام محمد کے نزدیک نمازوں کے حساب سے ہے، یعنی اگر چھٹی نماز کا وقت بھی آ گیا تو نمازیں معاف ہیں، اور اگر امتداد چھٹی نماز کا وقت آنے سے پہلے ختم ہو گیا تو نمازوں کی قضا لازم ہوگی، لیکن روزے میں مہینہ بھر کا امتداد شاذ و نادر ہے، لہذا اگر مہینہ بھر بیہوشی کا امتداد ہو بھی گیا تو روزے ساقط نہ ہوں گے، قضا لازم ہوگی، اسی طرح زکوٰۃ بھی امتداد سے ساقط نہ ہوگی، الغرض بیہوشی کے امتداد کا صرف نماز کے حق میں اعتبار ہے۔

وَأَمَّا الرِّقُّ فَهُوَ عَجْزٌ حُكْمِيٌّ شَرِيعٌ جَزَاءٌ فِي الْأَصْلِ لِكُنْهٍ فِي حَالَةِ الْبَقَاءِ صَارَ مِنَ الْأُمُورِ الْحُكْمِيَّةِ بِهِ يَصِيرُ الْمَرْءُ غُرَضًا لِلتَّمْلِكِ وَالْإِبْتِدَالِ وَهُوَ وَصْفٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّجْزِيَّ فَقَدْ قَالَ مُحَمَّدٌ عليه السلام فِي الْجَامِعِ فِي مَجْهُولِ النَّسَبِ إِذَا قَرَأَ نَصْفَهُ عَبْدٌ فَلَانٍ إِنَّهُ يُجْعَلُ عَبْدًا فِي شَهَادَاتِهِ وَفِي جَمِيعِ أَحْكَامِهِ وَكَذَلِكَ الْعَتَقُ الَّذِي هُوَ ضِدُّهُ وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَهُمَا اللَّهُ تَعَالَى الْأَعْتَاقُ إِزَالَةُ لِمَلِكٍ مُتَجَزِّيٍّ تَعَلَّقَ بِسِقُوطِ كُلِّهِ عَنِ الْمَحَلِّ حُكْمٌ لَا يَتَجَزَّأُ وَهُوَ الْعَتَقُ فَإِذَا سَقَطَ بَعْضُهُ فَقَدْ وَجَدَ شَطْرَ الْعِلَةِ فَيَتَوَقَّفُ الْعَتَقُ إِلَى تَكْمِيلِهَا وَصَارَ ذَلِكَ كَغَسَلِ أَعْضَاءِ الْوُضُوءِ لِإِبَاحَةِ آدَاءِ الصَّلَاةِ وَكَاعْدَادِ الطَّلَاقِ لِلتَّحْرِيمِ وَهَذَا الرِّقُّ يُنَافِي مَا لِكَيْتَةِ الْمَالِ لِإِقْيَامِ الْمَمْلُوكِيَّةِ مَا لَا حَتَّى لَا يَمْلِكِ الْعَبْدُ وَالْمَكَاتِبُ التَّسَرِّيَّ وَلَا تَصِحُّ مِنْهُمَا حَجَّةُ الْإِسْلَامِ لِعَدَمِ أَصْلِ الْقُدْرَةِ وَهِيَ الْمَنَافِعُ الْبَدَنِيَّةُ لِأَنَّهَا لِلْمَوْلَى إِلَّا فِيمَا أُسْتُثْنِيَ عَلَيْهِ مِنَ الْقُرْبِ الْبَدَنِيَّةِ۔

ترجمہ:- اور بہر حال رقیقیت تو وہ ایسا عجز حکمی ہے جو اصل میں بطور سزا کے مشروع ہوا ہے، لیکن رقیقیت حالت بقاء میں حکمی امور میں سے ہوگئی، جس کی وجہ سے آدمی تملک اور ذلت کا نشانہ بن جاتا ہے، اور رقیقیت ایسا وصف ہے جو تجزی کا احتمال نہیں رکھتا ہے، پس امام محمد نے جامع کبیر میں مجہول النسب کے بارے میں فرمایا کہ جب اس نے اقرار کیا کہ اس کا نصف فلاں کا غلام ہے، تو اس کو شہادت اور جملہ احکام میں غلام شمار کیا جائے گا، اور ایسے ہی وہ عتق جو رقیقیت کی ضد ہے، اور صاحبین نے فرمایا کہ اعتاق غیر متجزی ہے، اس وجہ سے کہ اس کا اثر اور وہ عتق ہے غیر متجزی ہے، اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اعتاق ایسی ملک کو زائل کرنے کا نام ہے، جو تجزی کو قبول کرتا ہے، حالانکہ محل (مملوک) سے پورے ملک کے سقوط کے ساتھ ایسا حکم متعلق ہے جو غیر متجزی ہے اور وہ عتق ہے، پس جب ملک کا

بعض حصہ ساقط ہو گیا تو علت کا نصف حصہ پایا گیا، پس عتق کی تکمیل تک موقوف رہے گا اور یہ (اسقاط ملک) ایسا ہو گیا جیسے اعضاء کا غسل (علت ہے) نماز کی ادائیگی کی اباحت کے لئے، اور جیسے طلاق کے اعداد (علت ہیں) تحریم کے لئے، اور یہ رقیق مال کی مالکیت کے منافی ہے مال ہونے کی حیثیت سے مملوکیق کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے، یہاں تک کہ غلام اور مکاتب (جماع کے لئے) تَسْرَی (باندی رکھنے) کے مالک نہ ہوں گے، اور ان دونوں کی جانب سے اسلام کا فریضہ صحیح نہ ہوگا اصل قدرت کے نہ ہونے کی وجہ سے، اور قدرت وہ منافع بدنیہ ہیں، اس لئے کہ منافع آقا کے لئے ہیں، مگر ان بدنی عبادات میں جن کا استثناء کر دیا گیا۔

تشریح:- ساتواں عارض رقیق (غلام ہونا) ہے، رقیق ایک عجز حکمی ہے، یعنی غلام بحکم شرع عاجز و مجبور ہے، کسی طرح کے تصرفات کا مالک نہیں ہے، غلامی ابتداء اور اصل وضع میں کفر کی سزا ہے اور اللہ تعالیٰ کا حق ہے، یعنی کفار نے اللہ تعالیٰ کی عبادت اور غلامی کو باعث عار سمجھا تو اس کی پاداش میں اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنے غلاموں (مسلمانوں) کا غلام بنا دیا، بہر حال غلامی ابتداء چونکہ کفر کی سزا ہے، اس لئے صرف کفار پر ثابت ہوتی ہے، مسلمانوں پر ابتداء رقیق ثابت نہیں ہو سکتی، لیکن رقیق بقاء حق العبد ہے اور ایک حکمی امر ہے یعنی سزا کے معنی کی رعایت کئے بغیر شریعت کے دیگر احکام کی طرح یہ بھی محض ایک حکم شرعی کے طور پر جاری ہوتی ہے، اس غلامی کے سبب آدمی ذلت اور تملک کا نشانہ بنا رہتا ہے، حتیٰ کہ غلام اگر مسلمان بھی ہو گیا تب بھی وہ غلام ہی رہے گا، جیسے خراج ابتداء مسلمان پر ثابت نہیں ہوتا، البتہ بقاء ثابت ہوتا ہے، یعنی خراجی زمین خریدی تو خراج علی حالہ باقی رہے گا۔

رقیق ایک ایسا وصف ہے جس میں تجزی نہیں ہوتی، لہذا ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ انسان کا بعض حصہ غلام ہو، اور بعض حصہ آزاد ہو، کیونکہ رقیق کفر کی سزا ہے، اور کفر میں تجزی نہیں ہے، ایسے ہی رقیق حق اللہ ہے، اور اللہ کے حق میں تجزی نہیں ہوتی ہے، البتہ رقیق پر جو ملک مرتب ہوتی ہے یہ حق العبد ہے، اس میں تجزی ہوتی ہے، لہذا ایک غلام کے آدھے آدھے حصے کے دو آدمی مالک ہو سکتے ہیں، آدمی اپنے غلام کے نصف حصہ کو بیچ سکتا ہے۔

مصنف رقیق کے غیر تجزی ہونے پر جامع کبیر کا ایک جزئیہ پیش کرتے ہیں کہ اگر کوئی مہول النسب غلام اقرار کرے کہ اس کا نصف حصہ فلاں کا غلام ہے، تو اگر چہ فلاں کی ملکیت تو نصف میں ثابت ہوگی، مگر غلام شہادت اور دیگر احکام میں کامل غلام شمار کیا جائے گا، ایسا نہ ہوگا کہ آدھا غلام نہیں ہے، کیونکہ رقیق میں تجزی نہیں ہے، اور ملک میں تجزی ہے، اس لئے مقررہ کے لئے نصف حصہ میں ملک ثابت ہوگی۔

پھر جس طرح رقیق میں تجزی نہیں ہے، ایسے ہی عتق جو اس کی ضد ہے اس میں بھی تجزی نہیں ہے، لہذا بعض حصہ آزاد ہو بعض حصہ آزاد نہ ہو ایسا نہیں ہو سکتا، اور صاحبین کے نزدیک اعتاق میں بھی تجزی نہیں ہوتی، کیونکہ اعتاق

کہتے ہیں عتق ثابت کرنے کو، تو عتق اعتاق کا اثر ہے، اور اثر یعنی عتق میں تجزی نہیں ہے، تو مؤثر یعنی اعتاق میں بھی تجزی نہیں ہے۔

وقال ابو حنیفہ:- امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اعتاق میں تجزی ہوتی ہے، اگرچہ عتق میں تجزی نہیں ہے، اور دلیل یہ ہے کہ اعتاق کہتے ہیں ازالہ ملک کو، اعتاق رقیق کو ساقط کرنے یا آزادی کو ثابت کرنے کا نام نہیں ہے، کیونکہ رقیق اور آزادی یہ اللہ کا حق ہے، اس میں بندہ کو تصرف کا کوئی حق نہیں ہے، کہ وہ رقیق کو ساقط کرے یا آزادی کو ثابت کرے، بندہ صرف اپنے حق میں تصرف کر سکتا ہے اور ملک اس کا حق ہے، تو جب بندہ اعتاق کرے گا تو اس کا مطلب ہوا ازالہ ملک کرنا اور ملک میں بالاتفاق تجزی ہے، تو ازالہ ملک میں بھی تجزی ہوگی، الغرض اعتاق نام ہے ملک زائل کرنے کا، یہ الگ بات ہے کہ ازالہ ملک کے نتیجہ میں رقیق زائل ہو جاتی ہے، اور زوال رقیق کے واسطہ سے بالآخر عتق ثابت ہو جاتا ہے۔

بہر حال اعتاق ملک مجزی کو زائل کرنے کا نام ہے، (جس کے نتیجہ میں اس کے ساتھ عتق کا حکم متعلق ہو جائے گا، یعنی ملک زائل کرنے سے عتق کا ثبوت ہو جائے گا) مگر اس ازالہ ملک کے ساتھ جو حکم عتق متعلق ہوگا وہ پوری ملک کے ساقط ہونے کے ساتھ متعلق ہوگا یعنی ازالہ ملک میں ملک اگرچہ مجزی ہے مگر اس پر عتق جو غیر مجزی ہے وہ اس وقت ثابت ہوگا جب غلام سے پوری ملک زائل ہو جائے، پس اگر کسی نے آدھا غلام آزاد کیا یعنی نصف ملک کو زائل کیا تو عتق ثابت نہ ہوگا کیونکہ عتق کی علت پوری ملک کو زائل کرنا ہے، اور یہاں آدھی علت پائی گئی، لہذا یہ نصف علت تکمیل علت تک موقوف رہے گی اور جب علت مکمل ہو جائے گی یعنی پوری ملک زائل ہو جائے گی تو عتق ثابت ہو جائے گا۔

مصنف کہتے ہیں کہ ملک مجزی کے ازالہ کا علت ہونا عتق غیر مجزی کے لئے، یہ ایسا ہی ہے جیسے اعضاء وضو کا دھونا (جو مجزی ہے) علت ہے اباحتِ صلوٰۃ کے لئے (جو غیر مجزی ہے) پس اگر کسی نے چہرہ یا ہاتھ دھوئے تو طہارت ثابت ہو جائے گی مگر اباحتِ صلوٰۃ ابھی نہ ہوگا (یعنی ابھی نماز نہیں پڑھ سکتا) اباحتِ صلوٰۃ کامل طہارت پر ہوگی اور وہ پورا وضو ہے، تو یہاں علت یعنی غسل اعضاء وضو مجزی ہے، اور حکم یعنی اباحتِ صلوٰۃ غیر مجزی ہے۔

اسی طرح جیسے اعداد طلاق میں تجزی ہے، ایک طلاق بھی ہو سکتی ہے، دو بھی اور تین بھی، مگر اس کا حکم حرمتِ غلیظہ یہ غیر مجزی ہے، یعنی حرمتِ غلیظہ مکمل تین طلاق سے ہوگی، اسی طرح اعتاق میں جو ازالہ ملک ہے اس میں تجزی ہے مگر اس کا جو حکم عتق ہے وہ غیر مجزی ہے، جو ملک کے کامل ازالہ کے بغیر ثابت نہ ہوگا۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ صاحبین کے نزدیک اعتاق کا مقصد اصلی اثباتِ عتق ہے، اور ازالہ ملک ضمناً ہے، اس لئے

ان کے نزدیک اعتناق میں تجزی نہیں ہے اور امام صاحب کے نزدیک اعتناق درحقیقت ازالہ ملک کا نام ہے، اور اثباتِ عتق ضمناً ہو رہا ہے، اس لئے امام صاحب کے نزدیک اعتناق میں تجزی ہے۔

وهذا الرق ينافي:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ رقیّت کا حکم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ رقیّت مالکیتِ مال کے منافی ہے، یعنی غلام بحیثیتِ مال ہونے کے نہ کہ بحیثیتِ انسان ہونے کے اپنے آقا کا مملوک ہے، لہذا وہ مال بننے کی اہلیت نہیں رکھے گا کیونکہ بیک وقت مالک بھی ہو اور مملوک بھی ہو ایسا نہیں ہو سکتا، کیونکہ مالک ہونا قدرت کی نشانی ہے اور مملوک ہونا عجز و بے اختیاری کی علامت ہے، پس جب رقیّت مالکیت کے منافی ہے تو غلام اور مکاتب تبری کے مالک نہ ہوں گے یعنی دہلی اور جماع کے لئے اپنے پاس باندی نہیں رکھ سکتے، اگرچہ مولیٰ اجازت دے اور نہ ان کی طرف سے حج کی ادائیگی درست ہے، اگر وہ حج ادا کریں گے تو نفل ہوگا چاہے مولیٰ کی اجازت سے ہو، کیونکہ نماز، اور روزہ کی ادائیگی کے علاوہ ان کے ہر طرح کے بدنی منافع کا مالک مولیٰ ہوتا ہے، لہذا ان کو قدرت و استطاعت حاصل نہیں ہے جو جو ب حج کی شرائط میں ہے، صرف نماز اور روزے میں جن بدنی منافع کی ضرورت پڑتی ہیں ان کے مالک خود ہیں، اور نماز روزہ کے حق میں یہ غلام نہیں ہوتے بلکہ آزاد ہوتے ہیں۔

وَالرَّقُّ لَا يَنَافِي مَالِكِيَّةَ غَيْرِ الْمَالِ وَهُوَ النِّكَاحُ وَالذَّمُّ وَالْحَيَوَةُ وَيَنَافِي كَمَالِ الْحَالِ فِي أَهْلِيَّةِ الْكَرَامَاتِ الْمُؤْصُوْعَةِ لِلْبَشَرِ فِي الدُّنْيَا مِثْلَ الذِّمَّةِ وَالْوِلَايَةِ وَالْحِلِّ حَتَّى أَنْ ذِمَّتَهُ ضَعُفَتْ بِرِقِّهِ فَلَمْ تَحْتَمِلِ الدَّيْنَ بِنَفْسِهَا وَضُمَّتْ إِلَيْهَا مَالِيَّةُ الرَّقَبَةِ وَالْكَسْبِ وَكَذَلِكَ الْحُلُّ يَتَنَصَّفُ بِالرَّقِّ حَتَّى أَنَّهُ يَنْكِحُ الْعَبْدَ امْرَأَتَيْنِ وَتُطَلَّقُ الْأَمَةُ ثِنْتَيْنِ وَتُنْصَفُ الْعِدَّةُ وَالْقَسَمُ وَالْحَدُّ انْتَقَصَتْ قِمِّيَّةُ نَفْسِهِ لِأَنَّهُ أَهْلٌ لِلتَّصَرُّفِ فِي الْمَالِ وَاسْتِحْقَاقِ الْيَدِ عَلَيْهِ دُونَ مَلِكِهِ فَوَجَبَ نَقْصَانُ بَدَلِ دَمِهِ عَنِ الدِّيَّةِ لِنُقْصَانٍ فِي أَحَدِ ضَرْبَيْ الْمَالِكِيَّةِ كَمَا تُنْصَفُ الدِّيَّةُ بِالْأَنْوَةِ لِعَدَمِ أَحَدِهِمَا وَهَذَا عِنْدَنَا أَنَّ الْمَادُونِ يَتَصَرَّفُ لِنَفْسِهِ وَيَجِبُ لَهُ الْحُكْمُ الْأَصْلِيُّ لِلتَّصَرُّفِ وَهُوَ الْيَدُ وَالْمَوْلَى يَخْلُفُهُ فِيمَا هُوَ مِنَ الزَّوَائِدِ وَهُوَ الْمَلِكُ الْمَشْرُوعُ لِلتَّوَصُّلِ إِلَى الْيَدِ وَلِهَذَا جَعَلْنَا الْعَبْدَ فِي حُكْمِ الْمَلِكِ وَفِي حُكْمِ بَقَاءِ الْأَذْنِ كَالْوَكِيلِ فِي مَسَائِلِ مَرَضِ الْمَوْلَى وَفِي عَامَةِ مَسَائِلِ الْمَادُونِ۔

ترجمہ:- اور رقیّت غیر مال کی مالکیت کے منافی نہیں ہے، اور غیر مال نکاح، دم، اور حیات ہے، اور رقیّت کمال حالت کے منافی ہے ان کرامتوں کے اہل ہونے میں جو دنیا میں انسان کے لئے وضع کی گئی ہیں، جیسے ذمہ، ولایت اور حلت، یہاں تک کہ رقیق کا ذمہ ضعیف ہے اس کے رقیق ہونے کی وجہ سے، پس وہ ذمہ بذات خود دین کا متحمل نہیں ہوگا، اور ملا دیا جائے گا اس ذمہ کی طرف مالیت رقبہ اور کسب کو، اور اسی طرح حلت آدھی ہو جاتی ہے رقیّت کی وجہ سے، یہاں تک کہ غلام دو عورتوں سے نکاح کرے گا، اور باندی کو دو طلاقیں دی جائیں گی، اور آدھی ہو جائے گی عدت، باری اور حد، اور غلام کے نفس کی قیمت گھٹ جائے گی، اس لئے کہ غلام اہل ہے مال میں تصرف کا، اور مال پر قبضہ کے استحقاق کا نہ کہ مال کے مالک ہونے کا، پس اس کے خون کے بدل کا آزاد کی دیت سے کم ہونا واجب ہوگا، مالکیت کی دو قسموں میں سے ایک میں نقصان کی وجہ سے، جیسا کہ دیت آدھی ہو جاتی ہے، انوثت کی وجہ سے ان دونوں میں سے ایک کے نہ ہونے کی وجہ سے، اور یہ ہمارے نزدیک ہے، اس لئے کہ ماذون تصرف کرتا ہے اپنے لیے، اور تصرف کا حکم اصلی — اور وہ قبضہ ہے — غلام ہی کے لئے ثابت ہوتا ہے، اور مولیٰ اس کا نائب ہے اس چیز کے حکم میں جو زائد میں سے ہے، اور وہ ملک ہے، جو مشروع ہے قبضہ تک رسائی کے لئے، اور اسی لئے ہم نے غلام کو ملک کے حکم میں اور بقائے اذن کے حکم میں مثل وکیل کے قرار دیا آقا کے مرض الموت کے مسائل میں اور ماذون کے اکثر مسائل میں۔

تشریح:- رقیّت کا دوسرا حکم یہ ہے کہ رقیّت غیر مال کی مالکیت کے منافی نہیں ہے یعنی غلام مال کے علاوہ دیگر چیزوں کا مالک ہوگا، جیسے نکاح غیر مال ہے، لہذا غلام نکاح کر سکتا ہے، کیونکہ فطری خواہش پوری کرنا شرعاً فرض ہے اور غلام کو باندی رکھنے کی اجازت نہیں ہے، لہذا نکاح کی صورت اس کے لئے متعین ہوگئی، البتہ نکاح کا نفاذ مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہوگا، کیونکہ نکاح سے اس پر عورت کا مہر واجب ہوگا جو غلام کے رقبہ سے متعلق ہوگا، یعنی مہر کی ادائیگی کے لئے غلام کو بیچنے کی بھی ضرورت پڑ سکتی ہے جس میں مولیٰ کا ضرر ہے، اس لئے نکاح کا نفاذ مولیٰ کی اجازت پر ہوگا، اسی طرح غلام اپنے خون کا مالک خود ہے کیونکہ انسان ہونے کی حیثیت سے وہ بھی زندہ رہنے کا مستحق ہے، اور خون کے تحفظ کے بغیر زندہ رہنا ممکن نہیں ہے، اسی لئے اس کا آقا بھی اس کی جان تلف کرنے کا حق نہیں رکھتا ہے، اور اگر غلام کسی کے قتل کا اقرار کرے تو اس پر قصاص آئے گا کیونکہ خون کے معاملہ میں غلام آزاد کے مشابہ ہے۔

البتہ رقیّت ان کمالات کے حاصل ہونے کے منافی ہے، جن کو شرف و اعزاز کی اہلیت میں دخل ہے، یعنی وہ اعزاز و شرف جو دنیا میں انسان کو حاصل ہوتا ہے، وہ کامل شرف غلام کو نہیں ملتا اور وہ تین چیزیں ہیں (۱) ذمہ (۲) ولایت (۳) حلت ہر انسان کو ذمہ عطا کیا گیا ہے جس سے وہ اس کا اہل ہے کہ وہ دوسروں پر کوئی چیز واجب کرے اور

اس کا بھی اہل ہے کہ اس پر کوئی چیز واجب ہو، اسی ذمہ کی وجہ سے انسان حیوانات سے ممتاز ہے، یہ ذمہ غلام کا ناقص ہوتا ہے، ولایت یعنی دوسروں پر قول نافذ کرنا، غلام ولایت کا اہل نہیں ہے، اسی طرح حلتِ نساء بھی غلام کے لئے ناقص ہے، آزاد چار عورتوں سے نکاح کر سکتا ہے، غلام صرف دو سے کر سکتا ہے، البتہ اخروی شرافت میں غلام اور آزاد برابر ہیں، کیونکہ اس کا مدار تقویٰ پر ہیں، ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم۔

حتیٰ ان ذمتہ :- مصنف مذکورہ تینوں چیزوں میں بسببِ رقیّت جو نقصان ہے اس کی وضاحت کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ غلام میں انسان ہونے کے وجہ سے اصل ذمہ تو ثابت ہے، لیکن رقیّت کی وجہ سے وہ ذمہ کمزور ہے، پس ذمہ ناقص ہونے کی وجہ سے وہ غلام بذاتِ خود دین کا متحمل نہیں ہوگا، یعنی اگر وہ غلام غیر ماذون فی التجارة ہے تو اس سے فی الحال دین کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، بلکہ آزاد ہونے کے بعد مطالبہ کیا جائے گا، کیوں کہ غلامی کی وجہ سے ایک دوسرے کے دین کے واجب ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، لیکن چونکہ اصل غلام ذمہ موجود ہے، اس لئے اگر مالیتِ رقبہ اور کسب کو ذمہ کے ساتھ ملا دیا گیا تو ذمہ دین کا متحمل ہو جائے گا، مالیتِ رقبہ اور کسب کو ملانے کا مطلب یہ ہے کہ آقا اس کو تصرف کی اجازت دیدے، اب اگر غلام نے کسی کا مال تلف کیا، یا مقروض ہو گیا تو کما کر ضمان ادا کرے گا یا پھر دین کے لئے اس کو بیچا جائے گا، تو آقا کا تصرف کی اجازت دینا، اس کے ذمہ کے ساتھ مالیتِ رقبہ اور کسب کو ملانا ہے، اور جب یہ ذمہ کے ساتھ مل گیا تو اب غلام دین کا متحمل ہو جائے گا، کیونکہ نفسِ ذمہ موجود ہے۔

اسی طرح رقیّت کی وجہ سے حلت میں بھی تنصیف ہوگی، لہذا غلام دو عورتوں سے نکاح کر سکتا ہے، اور باندی دو طلاق سے مغضظ ہو جائے گی، اس کا شوہر چاہے آزاد ہو یا غلام، اور باندی کی عدت بھی آدھی ہوگی یعنی دو حیض، جب کہ آزاد عورت کی تین حیض ہے، اور اسی طرح قسم یعنی رات گزارنے کی باری یہ بھی نعمت ہے، اس میں بھی منکوحہ باندی کا حق آدھا ہوگا، اور اسی طرح حدِ نافرمانی کی سزا اور عقوبت ہے، یہ بھی غلام میں آزاد کی بہ نسبت آدھی ہوگی، آزاد میں اللہ کی نعمت کامل ہے تو عقوبت بھی کامل اور غلام میں اللہ کی نعمت ناقص ہے، تو عقوبت اور حد بھی ناقص ہوگی۔

وانتقصت قيمة نفسه :- رقیّت کی وجہ سے غلام کی جان کی قیمت بھی آزاد سے کم ہوگی، لہذا اگر کسی نے غلام کو خطا قتل کر دیا تو قاتل کے عاقلہ (ذمہ داروں) پر دس ہزار درہم سے کچھ کم درہم واجب ہوں گے، چاہے غلام کی قیمت دس ہزار سے زیادہ ہو، اور اگر غلام کی قیمت دس ہزار سے کم ہے تو قیمت واجب ہوگی۔

دیت کم واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مالکیت دو قسم کی ہیں (۱) مال میں تصرف اور قبضہ کا مالک ہونا اور عین مال کا بھی مالک ہونا، آزاد میں یہ مالکیت کامل ہے، غلام میں ناقص ہے، کیونکہ غلام قبضہ اور تصرف کا تو مالک ہوتا ہے، عین مال کا مالک نہیں ہوتا، (۲) غیر مال کی مالکیت جیسے نکاح سے ملکِ متعہ کی مالکیت، یہ مالکیت صرف مذکر کو حاصل

ہوتی ہے چاہے آزاد ہو یا غلام ہو اور عورت اس کی مالک نہیں ہو سکتی ہے، آزاد آدمی میں دونوں ملکیت کامل درجہ کی ہوتی ہے اس لئے اس کی دیت بھی کامل ہوگی، اور عورت کو صرف پہلی قسم کی مالکیت حاصل ہے، اس لئے اس کی دیت مرد سے آدھی ہوگی اور غلام میں پہلی قسم کی مالکیت ناقص اور دوسری قسم کی مالکیت کامل ہے اس لئے اس کی دیت آزاد کی دیت سے کچھ کم ہوگی۔

وهذا عندنا:- مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ غلام کا مال میں تصرف کا اہل ہونا یہ ہمارا مذہب ہے، اس لئے کہ آقا نے اس کو تصرف کی اجازت دی ہے، تو اس کا تصرف اپنے لئے اصالتاً ہوگا، نہ کہ آقا کا نائب بن کر، لہذا اس کے تصرف سے تصرف کا جو حکم اصلی ہے یعنی قبضہ وہ اسی کا ہوگا، رہا ملک عین کا اس کو حاصل نہ ہونا یعنی غلام قبضہ اور تصرف کا تو مالک ہو مگر عین شی کا مالک نہ ہوگا، تو ملک عین یہ ملک ید یعنی قبضہ سے ایک زائد چیز ہے، یعنی غلام تصرف اور قبضہ کا اہل بن گیا، البتہ وہ اس کا مالک نہیں بنا، تو ملک عین یہ ایک زائد چیز ہے قبضہ اصل ہے، کیونکہ قبضہ کر لینے سے آدمی ضرورت پوری کر سکتا ہے، چاہے وہ مالک نہ بنا ہو، اور اگر مالک تو بنا، لیکن اس کو قبضہ نہ حاصل ہو تو فائدہ نہیں اٹھا سکتا، بہر حال تصرف اور قبضہ کا مالک وہ خود ہے اس میں غلام اصیل ہے، اور ملک عین جو ملک ید یعنی قبضہ تک رسائی کے لیے مشروع ہے، اس میں آقا عبد ماذون کا نائب ہوگا، لہذا ملک آقا کے لئے ثابت ہوگی، اصل تو مباشر یعنی غلام کے لئے ملک بھی ثابت ہونی چاہیے مگر چونکہ غلام ملک کا اہل نہیں ہے اس لئے آقا کو اس کا نائب بنا کر ملک آقا کے لئے ثابت ہوگی۔

یہ عبارت دراصل امام شافعی کے استدلال کا جواب ہے، امام شافعی کا استدلال یہ ہے کہ غلام تصرف و قبضہ کا بھی اہل نہیں ہے، جیسے ملک کا اہل نہیں ہے، لہذا اس کی کمائی پر جو اس کا قبضہ ہے وہ اس کا اپنا قبضہ نہیں ہے بلکہ قبضہ امانت ہے جیسے مؤذع یعنی جس کے پاس امانت رکھی جائے، کیونکہ اگر غلام تصرف اور قبضہ کا اہل ہوتا تو ملک کا بھی اہل ہوتا، اس لئے کہ تصرف ملک کا سبب ہے، اور غلام بالاتفاق ملک کا اہل نہیں ہے لہذا تصرف و قبضہ کا بھی اہل نہ ہوگا۔

جواب کی تقریر یہ ہے کہ تصرف کا مقصد اصلی قبضہ ہے، اور یہ غلام کو حاصل ہے، اور قبضہ مقصد اصلی اس لئے ہے کہ قبضہ سے آدمی اس شی سے فائدہ اٹھا سکتا ہے، اس کے لئے ملک کے ثبوت کی کوئی ضرورت نہیں ہے، لہذا ملک عین اس مقصد اصلی یعنی قبضہ کے لئے لازم نہیں ہے، بلکہ وہ تو قبضہ تک پہنچنے کا ایک وسیلہ ہے، پس ایک خاص وسیلہ کی اہلیت نہ ہونے سے مقصود کا نہ ہونا لازم نہ آئے گا، بلکہ ممکن ہے کہ مقصود کے لئے کوئی دوسرا وسیلہ ہو۔

ولهذا جعلنا العبد:- چونکہ غلام کے لئے ملک ثابت نہیں ہوتی، بلکہ مولیٰ غلام کے قائم مقام ہوتا ہے، اس لئے غلام حکم ملک میں، اور بقاء اذن میں نہ کہ حکم تصرف میں وکیل کی طرح ہوگا یعنی غلام ملک ید یعنی قبضہ

اور ملک تصرف میں تو اصل اور مستقل ہوگا، لیکن ملک عین اور بقاء اذن کے حکم میں وکیل کی طرح غیر مستقل ہوگا، لہذا اگر غلام نے کوئی چیز خریدی تو اس کا مالک مولیٰ ہوگا، جیسے وکیل کے خریدنے سے مؤکل مالک ہوتا ہے، تو ملک عین میں غلام وکیل کی طرح ہوا، اور وکیل کو جیسے اس کی مرضی کے بغیر مؤکل تصرف سے روکنا چاہے تو روک سکتا ہے، ایسے ہی عبدِ مازون کو بھی آقا اس کی مرضی کے بغیر تصرف سے روک سکتا ہے، تو بقاء اذن میں غلام وکیل کی طرح ہوا۔

مصنف کی عبارت میں ”فی حکم الملک“ کا تعلق ”فی مسائل مرض المولیٰ“ کے ساتھ ہے اور ”حکم بقاء الاذن“ کا تعلق ”فی عامۃ مسائل المازون“ کے ساتھ ہے، اب مطلب یہ ہوا کہ ہم نے عبدِ مازون کو ملک کے حکم میں مولیٰ کے مرض الموت کے مسائل میں وکیل کی طرح قرار دیا ہے، اور بقاء اذن کے حکم میں مازون کے عام مسائل میں وکیل کی طرح قرار دیا ہے۔

اول کی مثال: یہ ہے کہ آقا نے غلام کو تجارت کی اجازت دی، پھر آقا مرض الموت میں مبتلا ہو گیا، اور غلام نے غبنِ فاحش یا غبنِ یسیر کے ساتھ خرید و فروخت کی، پھر مولیٰ مر گیا، تو اگر مولیٰ پر دین ہے، تو عبدِ مازون کا تصرف بالکل درست نہ ہوگا، کیونکہ دین کی وجہ سے اس غلام کے ساتھ بھی قرض خواہوں کا حق متعلق ہو چکا ہے، اور اگر دین نہیں ہے، تو آقا کے تہائی مال میں غلام کا تصرف نافذ ہوگا، کیونکہ غلام بمنزلہ وکیل کے ہے، اور وکیل کو اتنا ہی اختیار ہوتا ہے جتنا مؤکل کو ہوتا ہے، لہذا ان دونوں حالتوں میں اگر خود مولیٰ بھی تصرف کرتا تو یہی حکم ہوتا، لہذا وکیل کا بھی یہی حکم ہوگا، خلاصہ یہ کہ جس طرح مؤکل کے حالتِ مرض میں وکیل کا حکم متغیر ہو جاتا ہے، اسی طرح عبدِ مازون کا حکم بھی مرضِ مولیٰ میں متغیر ہو جائے گا، البتہ حالتِ صحت میں عبدِ مازون وکیل کی طرح نہ ہوگا، یہ حکم امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہے، اور صاحبین کہتے ہیں کہ غلام نے اگر غبنِ یسیر کے ساتھ خرید و فروخت کی ہے تو یہی حکم ہے، جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں اور اگر غبنِ فاحش سے خرید و فروخت کر کے آقا کا مال اڑایا ہے تو غلام کا تصرف باطل ہے۔

دوسری قسم کی مثال: جیسے آقا نے غلام کو تجارت کی اجازت دی، پھر اس مازون نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی، پھر آقا نے اول کو مجبور کر دیا، تو ثانی مجبور نہ ہوگا، جیسے کسی نے وکیل بنایا اور اس کو اختیار دیا کہ تو وکیل بنا سکتا ہے تو اس نے دوسرا وکیل بنا دیا پھر مؤکل نے وکیل اول کو معزول کر دیا تو ثانی معزول نہ ہوگا، ہاں اگر آقا مر گیا تو دونوں مازون غلام مجبور ہو جائیں گے جیسے مؤکل کے مرنے کی صورت میں دونوں وکیل معزول ہو جاتے ہیں۔

وَالرِّقُّ لَا يُؤْتَرُ فِي عَصْمَةِ الدَّمِّ وَإِنَّمَا يُؤْتَرُ فِي قِيَمَتِهِ وَإِنَّمَا الْعِصْمَةُ بِالْإِيمَانِ
وَالدَّارِ وَالْعَبْدُ فِيهِ مِثْلُ الْحُرِّ وَلِذَلِكَ يُقْتَلُ الْحُرُّ بِالْعَبْدِ قِصَاصًا وَأَوْجَبَ الرِّقُّ

نُقْصَانًا فِي الْجِهَادِ حَتَّى لَا يَجِبَ عَلَيْهِ لَأَنِّ اسْتِطَاعَتَهُ فِي الْحَجِّ وَالْجِهَادِ غَيْرُ
مُسْتَثْنَاءٍ عَلَى الْمُؤَلَى وَلِهَذَا لَمْ يَسْتَوْجِبِ السَّهْمَ الْكَامِلَ مِنَ الْغَنِيمَةِ
وَانْقَطَعَتْ الْوَلَايَاتُ كُلُّهَا بِالرِّقِّ لِأَنَّهُ عَجَزُ حُكْمِيٍّ وَإِنَّمَا صَحَّ أَمَانُ الْمَاذُونِ
لَأَنِّ الْأَمَانَ بِالْإِذْنِ يَخْرُجُ عَنْ أَقْسَامِ الْوَلَايَةِ مِنْ قَبْلِ أَنَّهُ صَارَ شَرِيكًا فِي
الْغَنِيمَةِ فَلَزِمَهُ ثُمَّ تَعَدَّى إِلَى غَيْرِهِ مِثْلُ شَهَادَتِهِ بِهَلَالِ رَمَضَانَ وَعَلَى هَذَا
الْأَصْلِ يَصِحُّ إِقْرَاؤُهُ بِالْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ وَبِالسَّرَقَةِ الْمُسْتَهْلَكَةِ وَبِالْقَائِمَةِ
صَحَّ مِنَ الْمَاذُونِ وَفِي الْمَحْجُودِ اخْتِلَافٌ مَعْرُوفٌ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا فِي جَنَايَةِ
الْعَبْدِ خَطَاءً أَنَّهُ يَصِيرُ جَزَاءً لِجَنَايَتِهِ لِأَنِّ الْعَبْدَ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ ضَمَانٍ مَا لَيْسَ
بِمَالٍ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ الْمُؤَلَى الْفِدَاءَ فَيَصِيرُ عَائِدًا إِلَى الْأَصْلِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ عليه السلام
حَتَّى لَا يَبْطُلَ بِالْإِفْلَاسِ وَعِنْدَهُمَا يَصِيرُ بِمَعْنَى الْحَوَالَةِ۔

ترجمہ:- اور رقیّت خون کی عصمت میں مؤثر نہیں ہے، البتہ غلام کی قیمت میں مؤثر ہے، اور عصمت ایمان اور دارالاسلام سے حاصل ہوتی ہے، اور غلام اس میں آزاد کے مانند ہے، اسی وجہ سے آزاد کو غلام کے بدلہ میں قصاصاً قتل کیا جائے گا، اور رقیّت جہاد میں نقصان پیدا کرے گی، یہاں تک کہ غلام پر جہاد واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ حج اور جہاد میں اس کی استطاعت کا مولیٰ پر استثناء نہیں کیا گیا ہے، اور اسی وجہ سے غلام غنیمت کے کامل حصہ کا مستحق نہ ہوگا، اور رقیّت کی وجہ سے تمام ولایات منقطع ہو جائیں گی، اس لئے کہ رقیّت ایک عجز حکمی ہے، اور ماذون کا امان صحیح ہے، اس لئے کہ امان مولیٰ کی اجازت کی وجہ سے اقسام ولایت سے خارج ہو جائے گا، اس وجہ سے کہ غلام غنیمت میں شریک ہو گیا، پس امان کا حکم غلام پر لازم ہوگا، پھر اس کے غیر کی طرف متعدی ہوگا، جیسے رمضان کے چاند کے بارے میں غلام کی شہادت۔

اور اسی اصل پر غلام ماذون کا حدود و قصاص کا اقرار صحیح ہے، اور اس چوری کا جس میں مال ہلاک ہو گیا ہو اور اس چوری کا جس میں مال موجود ہو، یہ اقرار ماذون کی طرف سے صحیح ہے، اور غلام مجبور کے اقرار میں اختلاف معروف ہے، اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا غلام کی خطا جنایت کے بارے میں کہ غلام ہی اپنی جنایت کی جزا ہو جائے گا، اس لئے کہ غلام اس چیز کے ضمان کا اہل نہیں ہے جو مال نہ ہو، مگر یہ کہ مولیٰ فدیہ ادا کرنا چاہے، تو واجب لوٹ آئے گا اصل کی طرف امام ابوحنیفہ کے نزدیک، یہاں تک کہ افلاس سے باطل نہ ہوگا، اور صاحبین کے نزدیک یہ حوالہ کے درجہ میں ہے۔

تشریح:- رقیّت خون کی عصمت میں موثر نہیں ہے، لہذا غلام کا خون بھی ایسا ہی معصوم ہے جیسے آزاد کا خون معصوم ہے، اس لئے کہ جس عصمت سے تعرض کرنے پر گناہ لازم ہوتا ہے، وہ عصمت ایمان کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، اور جس عصمت سے تعرض کرنے پر رمضان یعنی دیت لازم ہوتی ہے وہ دارالاسلام میں ہونے سے لازم ہوتی ہے، اگر کسی میں دونوں عصمتیں ہوں یعنی مومن بھی ہو اور دارالاسلام میں بھی ہو تو اس کے قتل سے دیت یا قصاص، اور کفارہ دونوں لازم ہوں گے، اور اگر مومن دارالحرب میں ہو تو اس کے قتل سے صرف کفارہ واجب ہوگا، کیونکہ ایک عصمت ہے جو موجب ضمان ہے۔

الغرض موجب گناہ عصمت ایمان سے حاصل ہوتی ہے اور موجب ضمان عصمت دارالاسلام سے، اور ایمان اور دارالاسلام کا باشندہ ہونے میں غلام آزاد کے مثل ہے، لہذا رقیّت کی وجہ سے اس کی عصمت میں کوئی فرق نہ پڑے گا، البتہ رقیّت کا اثر مقدارِ قیمت میں ظاہر ہوگا یعنی غلام کی قیمت آزاد سے تھوڑی کم ہوگی، جیسے پہلے گزرا کہ غلام مقتول کی قیمت اگر دس ہزار درہم یا اس سے زیادہ ہے، تو دس ہزار میں دس درہم کم دیت واجب ہوگی یعنی ۹۹۹۰، تاکہ آزاد سے اس کا درجہ کم رہے، اور اگر اس کی قیمت دس ہزار سے کم ہے تو قیمت واجب ہوگی۔

جب غلام عصمت میں آزاد کے مثل ہے تو غلام کو عداً قتل کرنے کی صورت میں آزاد کو قصاص میں قتل کیا جائے گا، جیسے عورت کو قتل کرنے کے بدلہ میں مرد کو قتل کیا جاتا ہے، کیونکہ عصمت میں عورت بھی مرد کے مثل ہے۔

بہر حال رقیّت عصمت میں مؤثر نہیں ہے، لیکن غلام اپنے بدنی منافع کا مالک نہیں ہے، صرف ان عبادات میں شریعت نے غلام کو مالک بنایا ہے جن کا شریعت نے استثناء کیا ہے، جیسے نماز، روزہ، لہذا حج اور جہاد میں غلام منافع بدنیہ کا مالک نہیں ہے، کیونکہ اس کا شریعت نے استثناء نہیں کیا ہے، لہذا غلام بغیر اجازتِ مولیٰ نہ حج کر سکتا ہے اور نہ جہاد کر سکتا ہے، ہاں اگر نفیر عام ہو جائے یعنی اچانک حملہ کی صورت میں امیر المومنین کی طرف سے عام جہاد کا حکم ہو جائے تو غلام کو مولیٰ کی اجازت کی ضرورت نہ ہوگی۔

بہر حال جب رقیّت اہلیتِ جہاد میں نقصان پیدا کرتی ہے تو غلام مالِ غنیمت میں کامل حصہ کا مستحق نہ ہوگا، چاہے مولیٰ کی اجازت سے جہاد کرے یا بغیر اجازت کے، البتہ امام بطور عطیہ کے تھوڑا بہت دے سکتا ہے جس کو رضح کہتے ہیں، جیسے خیر میں رسول اللہ ﷺ نے غلاموں کو عطیہ کے طور پر دیا تھا، یہاں تک ذمہ اور حلت کا بیان پورا ہوا، امور ثلاثہ میں تیسری چیز ولایت تھی، اب اس کو بیان کر رہے ہیں۔

وانقطعت الولايات كلها:- غلام سے بوجہ رقیّت کے ہر طرح کی ولایت منقطع ہے، کیونکہ رقیّت ایک عجز حکمی ہے، یعنی شریعت کے حکم سے غلام تمام تصرفات سے عاجز ہے، لہذا غلام کو خود اپنے پر ولایت نہیں ہے تو

دوسروں پر بھی ولایت نہیں ہو سکتی ہے، لہذا غلام نہ کسی کا نکاح کر سکتا ہے، نہ قاضی بن سکتا ہے، نہ گواہ بن سکتا ہے۔ ایک سوال ہے کہ جب غلام سے ہر طرح کی ولایت منقطع ہے، تو عبدِ مازون فی الجہاد کے لئے کافر کو امان دینا کیسے صحیح ہے جب کہ یہ بھی ایک ولایت ہے، کیونکہ وہ کافر مسلمانوں کا غلام بنے گا اور اس کا مال غنیمت ہوگا، مگر اس کو امان دیکر اس پر مسلمانوں کا حق ساقط کر دیا تو یہ غیر پر تصرف ہوا جس کو ولایت کہتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب مولیٰ نے غلام کو جہاد کی اجازت دیدی، تو غلام بھی دوسرے مجاہدین کی طرح مالِ غنیمت میں شریک ہو گیا، اگرچہ غنیمت کا کامل حصہ نہ سہی عطیہ اور رضح ہی سہی، مگر ہے تو فی الجملہ مالِ غنیمت ہی، اب جب وہ کافر کو امان دے گا تو اولاً اس نے اپنے حق میں تصرف کیا، پھر دوسروں کے حق میں اس کا اثر ضمناً پڑا، لہذا یہ بابِ ولایت میں سے شمار نہ ہوگا، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے غلام رمضان کے چاند کی گواہی دے، تو اس کی گواہی صحیح ہے اگرچہ وہ اہلِ ولایت میں سے نہیں ہے، مگر پھر بھی شہادت اس لئے قبول ہے کہ اولاً وہ اپنے اوپر روزہ لازم کر رہا ہے پھر ضمناً اور تبعاً یہ حکم دوسروں کی طرف متعدی ہو رہا ہے، پس غلام کا ہر وہ فعل جو پہلے غلام کو متاثر کرے، پھر ضمناً آقا کی ملکیت کو ضائع کرے تو وہاں غلام کا فعل معتبر ہوگا۔

وعلى هذا الاصل يصح :- اسی اصول پر کہ غلام کا وہ فعل جو اولاً اس پر لازم ہو، تو پھر وہ تبعاً دوسروں کی طرف متعدی ہو سکتا ہے۔ غلام اگر حدود اور قصاص کا اقرار کرے تو صحیح ہے، اور یہ اعتراض لازم نہ آئے گا کہ غلام کے اقرار سے مولیٰ کا حق ضائع ہو رہا ہے، یعنی غلام کا ملکِ رقبہ جو قصاص سے ضائع ہوگا، کیونکہ اولاً غلام نے اپنا حق تلف کیا، اور اس کے ضمن میں مولیٰ کا حق تلف ہو رہا ہے، اور یہ درست ہے کہ اولاً غلام پر کوئی چیز لازم ہو پھر وہ دوسروں کی طرف متعدی ہو، اسی طرح غلام اگر چوری کا اقرار کرے تو درست ہے، چاہے مالِ مسروق ہلاک ہو گیا ہو یا موجود ہو، غلام مازون ہو یا مجبور، بہر صورت اقرار درست ہے، اب اگر مالِ مسروق ہلاک ہو گیا تو صرف ہاتھ کٹے گا، ضمان واجب نہ ہوگا، کیونکہ قطعِ ید اور ضمان دونوں سزائیں ایک ساتھ نہیں ہوتی ہیں، اور اگر مالِ مسروق موجود ہے تو جس سے چرایا ہے اس کو واپس کرنا ضروری ہے اور ہاتھ بھی کٹے گا، یہ غلام مازون کے بارے میں حکم ہے، اور غلام مجبور میں ائمہ کا اختلاف ہے، اگر غلام مجبور چوری کرے تو دیکھیں گے کہ مالِ مسروق موجود ہے یا ہلاک ہو گیا، اگر ہلاک ہو گیا تو قطعِ ید ہوگا، اور اگر مالِ باقی ہے، تو دیکھیں گے کہ آقا اس کی تصدیق کرتا ہے یا تکذیب، اور مولیٰ تصدیق کرتا ہے تو غلام مجبور کا ہاتھ بھی کٹے گا اور مالِ لوٹا نا بھی ضروری ہے، اور اگر تکذیب کرتا ہے تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی قطعِ ید اور مالِ لوٹا نا دونوں ضروری ہیں، امام ابو یوسف کے نزدیک ہاتھ تو ابھی کٹے گا مگر مالِ مسروق کا ضمان اس کے آزاد ہونے کے بعد واجب ہوگا، اور امام محمد کے نزدیک ابھی نہ اس کا ہاتھ کٹے گا نہ مال کو

لوٹانا واجب ہوگا، البتہ اس کے آزاد ہونے کے بعد اس پر مال کا ضمان واجب ہوگا۔

وعلى هذا قلنا في جنایة العبد:- چونکہ رقیّت مالکیت مال کے منافی ہے، اس بنیاد پر یہ حکم ہے کہ اگر غلام نے خطا گوئی جنایت کی جیسے خطا کسی کو قتل کر دیا تو چونکہ غلام کے پاس نہ مال ہے، نہ اس میں مالکیت کی اہلیت ہے، تو بجائے اس پر مال واجب کرنے کے اسی کی گردن کو جنایت کا عوض قرار دیا جائے گا، اور اس کو مقتول کے حوالہ کیا جائے گا، ہاں اگر مولیٰ اس کا فدیہ دینا منظور کر لے تو اب غلام جنایت کا عوض نہ ہوگا، بلکہ بقول امام ابوحنیفہ واجب اصلی کی طرف حکم لوٹ آئے گا، کیونکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک واجب اصلی فدیہ دینا ہے یعنی دیت، مگر چونکہ غلام قادر نہیں ہوتا، اس لئے اس کے رقبہ کو عوض قرار دیا گیا، اب جب مولیٰ فدیہ دینے پر راضی ہو گیا، تو حکم اصل کی طرف لوٹ آئے گا، حتیٰ کہ اگر مولیٰ مفلس بھی ہو گیا تو اس کے افلاس کی وجہ سے فدیہ اور دیت کا وجوب باطل نہ ہوگا، اور حکم اس کے رقبہ کی طرف عود نہ کرے گا۔

اور صاحبین کے نزدیک فدیہ دینا حوالہ کے درجہ میں ہے یعنی اصل وجوب غلام پر ہے، اس نے مولیٰ کے حوالہ کر دیا، اور حوالہ میں یہ بات ہے کہ اگر محتمل علیہ اداء حق سے عاجز ہو جائے تو محیل اور اصیل بری نہیں ہوتا ہے، لہذا مولیٰ اگر مفلس ہو گیا، تو دیت غلام کے ذمہ میں ہوگی اور اس کے لئے غلام کا رقبہ حوالہ کیا جائے گا۔

وَأَمَّا الْمَرَضُ فَإِنَّهُ لَا يُنَافِي أَهْلِيَّةَ الْحُكْمِ وَلَا أَهْلِيَّةَ الْعِبَارَةِ لَكِنَّهُ لَمَّا كَانَ سَبَبُ الْمَوْتِ وَالْمَوْتُ عِلَّةُ الْخِلَافَةِ كَانَ مِنْ أَسْبَابِ تَعَلُّقِ حَقِّ الْوَارِثِ وَالْغَرِيمِ بِمَالِهِ فَيَتَبَيَّنُ بِهِ الْحَجَرُ إِذَا اتَّصَلَ بِالْمَوْتِ مُسْتَبَدًّا لِمَا أَوَّلَهُ بِقَدَرِ مَا يَقَعُ بِهِ صَيَانَةُ الْحَقِّ فَقِيلَ كُلُّ تَصَرُّفٍ وَقَعَ مِنْهُ يَحْتَمِلُ الْفُسْخَ فَإِنَّ الْقَوْلَ بِصِحَّتِهِ وَاجِبٌ فِي الْحَالِ ثُمَّ التَّدَارُكُ بِالنَّقْضِ إِذَا أُحْتَبِجَ إِلَيْهِ وَكُلُّ تَصَرُّفٍ وَقَعَ لَا يَحْتَمِلُ الْفُسْخَ جُعِلَ كَالْمُعْلَقِ بِالْمَوْتِ كَالْإِعْتَاقِ إِذَا وَقَعَ عَلَى حَقِّ غَرِيمٍ أَوْ وَارِثٍ بِخِلَافِ إِعْتَاقِ الرَّاهِنِ حَيْثُ يَنْفُذُ لَأَنَّ حَقَّ الْمُرْتَهِنِ فِي مِلْكِ الْيَدِ دُونَ مِلْكِ الرَّقَبَةِ وَكَانَ الْقِيَاسُ أَنَّ لَا يَمْلِكُ الْمَرِيضُ الصِّلَةَ وَأَدَاءَ الْحَقُوقِ الْمَالِيَةِ لِلَّهِ تَعَالَى وَالْوَصِيَّةُ بِذَلِكَ إِلَّا أَنَّ الشَّرْعَ جَوَّزَ ذَلِكَ مِنَ الثَّلَاثِ نَظَرًا لَهُ وَلَمَّا تَوَلَّى الشَّرْعُ الْأَيْصَاءَ لِلْوَرَثَةِ وَأَبْطَلَ إِيصَاءَهُ لَهُمْ بَطَلَ ذَلِكَ صُورَةً وَمَعْنَى وَحَقِيقَةً وَشَبَّهَهُ حَتَّى لَمْ يَصِحَّ بَيْعُهُ مِنَ الْوَارِثِ أَصْلًا عِنْدَ أَبِي

حَنِيفَةً ۖ وَبَطَلَ اِقْرَارُهُ لَهٗ وَاِنْ حَصَلَ بِاِسْتِثْنَاءِ دَيْنِ الصِّحَّةِ وَتَقَوُّمَتِ

اَلْجَوْدَةُ فِي حَقِّهِمْ كَمَا تَقَوُّمَتُ فِي حَقِّ الصِّغَارِ

ترجمہ:- اور بہر حال مرض پس وہ حکم اور عبارت کی اہلیت کے منافی نہیں ہے، لیکن مرض جب موت کا سبب ہے اور موت خلافت کی علت ہے، تو مرض مریض کے مال کے ساتھ وارث اور قرض خواہ کے حق کے متعلق ہونے کے اسباب میں سے ہوگا، پس مرض کی وجہ سے حجر ثابت ہو جائے گا۔ جب مرض موت کے ساتھ متصل ہو — اول مرض کی طرف منسوب ہو کر اتنی مقدار میں کہ جس مقدار سے (وارث اور قرض خواہ کے) حق کی حفاظت ہو جائے، پس کہا گیا ہے کہ ہر ایسا تصرف جو مریض کی طرف سے واقع ہو، جو فسخ کا احتمال رکھتا ہو تو فی الحال اس کی صحت کا قائل ہونا واجب ہے، پھر اس تصرف کو توڑ کر تدارک واجب ہے جب کہ اس کی حاجت پیش آجائے، اور ہر ایسا تصرف جو مریض سے واقع ہو اور فسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو، تو اس کو موت پر معلق کے مانند شمار کیا جائے گا، جیسے اعتماق جب واقع ہو قرض خواہ یا وارث کے حق پر، برخلاف اعتماق راہن کے کہ وہ نافذ ہوگا، اس لئے کہ مرتہن کا حق ملک ید (قبضہ) میں ہے، نہ کہ ملک رقبہ میں، اور قیاس یہ تھا کہ مریض صلہ کا، اور حقوق مالیہ کو اللہ کے لئے ادا کرنے کا اور اس کی وصیت کا مالک نہ ہو مگر یہ کہ شریعت نے اس کو جائز قرار دیا ہے ثلث مال سے اس پر شفقت کرتے ہوئے اور جب شریعت وراثت کے لئے وصیت کرنے کی متولی ہوگئی اور وراثت کے لئے اس کے وصیت کرنے کو باطل کر دیا تو مریض کا وصیت کرنا باطل ہو گیا صورۃً، معنی، حقیقتہً اور شبہً، (ہر طرح)، یہاں تک کہ مریض کی بیع وارث کے ہاتھ بالکل درست نہیں ہے امام ابوحنیفہ علیہ السلام کے نزدیک، اور وارث کے لئے مریض کا اقرار باطل ہے اگرچہ اقرار دین صحت کی وصولیابی کے بارے میں ہو، اور عہدگی مستقوم ہو جائے گی وراثت کے حق میں، جیسے جودت و عہدگی مستقوم ہوتی ہے بچوں کے حق میں۔

تشریح:- آٹھواں عارض مرض ہے، مرض انسانی بدن کی اس کیفیت کا نام ہے جس سے اعتدال ختم ہو جاتا ہے، جنون، اغماء، وغیرہ بھی اگرچہ امراض ہی ہیں مگر یہاں وہ مرض مراد ہے جس سے عقل میں خلل نہ پیدا ہو، پس مرض وجوب حکم کی اہلیت کے منافی نہیں ہے، اور نہ عبارت و کلام کی اہلیت کے منافی ہے، لہذا مریض ان تمام احکام کا مکلف ہوگا جس کا تندرست مکلف ہوتا ہے، یہ الگ بات ہے کہ اس کو حسب اختلاف مواقع تخفیف دیجاتی ہے، مریض نماز میں قیام پر قادر نہ ہو تو بیٹھ کر پڑھے اشارے سے پڑھے، اسی طرح رمضان کے روزے بھی مؤخر کرنے کی اجازت ہے، البتہ مریض مکلف ہے، لہذا یہ نماز روزہ وغیرہ کا مکلف ہوگا اور اسی طرح وہ مقاصد کو الفاظ سے تعبیر کرنے کا بھی اہل ہوگا، لہذا اس کا نکاح کرنا، طلاق دینا، غلام کو آزاد کرنا وغیرہ سب امور درست ہوں گے۔

ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب مریض میں اہلیت باقی ہے تو مرض الموت میں بعض صورتوں میں اس پر حجر کیوں عائد ہوتا ہے، یعنی اس کے تصرف پر روک کیوں لگ جاتی ہے؟

اس کا جواب دے رہے ہیں کہ مرض الموت کا سبب ہے، اور موت علت ہے، خلافت کی یعنی آدمی کے مرنے سے اس کی اہلیت ختم ہو جاتی ہے، اب اس کے مال میں اس کے ورثاء خلیفہ ہوں گے، اور چونکہ اس پر قرض بھی ہے تو اس کے مال کے ساتھ قرض خواہ کا حق بھی متعلق ہے، لہذا اس کے مال میں قرض خواہ بھی خلیفہ ہوگا، اب جب اس کے مال کے ساتھ ورثاء اور قرض خواہ کا حق متعلق ہوگا، تو ان دونوں کے حق کی حفاظت کی خاطر مریض پر حجر عائد کیا کہ اب مریض کا تصرف نافذ نہ ہوگا، تاکہ ان دونوں کا حق ضائع نہ ہو، لیکن یہ حجراتی مقدار میں ہوگا جس سے حق کی حفاظت ہو جائے، پس قرض خواہ کے قرض کی جتنی مقدار ہے اس میں مریض کا تصرف نافذ نہ ہوگا، اور قرض کے بعد بقیہ مال کے دو تہائی میں ورثاء کا حق ہے، اس میں بھی مریض کا تصرف نافذ نہ ہوگا، یہ حجر مرض الموت میں ہوتا ہے، اور مرض الموت ہونا اس وقت معلوم ہوگا جب وہ اسی مرض میں مرجائے، ورنہ مرض الموت نہ ہوگا، جب یہ مر گیا تو حجر ابتدائے مرض کی طرف منسوب ہوگا یعنی موت کے وقت یہ فیصلہ دیا جائے گا کہ یہ جب سے بیمار ہوا ہے اس وقت سے اس کا تصرف نافذ نہیں ہے۔

بہر حال اس کا مرض الموت ہونا موت سے اتصال پر موقوف ہے اور موت میں احتمال ہے، ہو سکتا ہے اس بیماری میں مرے یا نہ مرے، تو ابھی جو یہ تصرف کر رہا ہے اس کا کیا؟ تو مصنف ضابطہ بتا رہے ہیں کہ اس تصرف میں ہم دیکھیں گے کہ فسخ کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں، اگر فسخ کا احتمال رکھتا ہے جیسے ہبہ کرنا، بہت کم قیمت پر سامان بیچنا وغیرہ تو نافذ ہو جائے گا، کیونکہ اس تصرف میں کسی کا ضرر نہیں ہے، اس لئے کہ اگر یہ مر بھی گیا اور اس نے قرضہ چھوڑا ہے تو اس تصرف کو فسخ کر کے قرض ادا کیا جائے گا اور وارث کو دیا جائے گا، اور اگر وہ تصرف فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے، جیسے غلام کو آزاد کرنا جب کہ یہ وارث یا غیریم کے حق پر واقع ہو، تو اس تصرف کو موت پر معلق تصرف کی طرح قرار دیا جائے گا، جیسے آقا نے غلام سے کہا کہ میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے، جس کو مدبر بنانا کہتے ہیں، بہر حال مریض کا اعتناق جب کہ وہ وارث یا قرض خواہ کے حق پر واقع ہو، یعنی مریض نے غلام آزاد کیا اور غلام کی قیمت ثلث مال سے زائد ہے، یا مریض پر قرضہ ہے جو اس کے پورے مال کو گھیرے ہوئے ہے، تو مریض کا یہ اعتناق وارث اور قرض خواہ کے حق پر واقع ہو رہا ہے، لہذا اس کا حکم مدبر جیسا ہوگا، جیسے مدبر آقا کی موت پر آزاد ہوتا ہے اور مدبر آزاد ہونے کے بعد اپنی قیمت کے بقدر ورثاء اور قرض خواہوں کے حق کی ادائیگی کے لئے کمائی کرتا ہے، اسی طرح مرض الموت میں آزاد کردہ غلام بھی آقا کے مرنے کے بعد آزاد ہوگا، ورثاء اور قرض خواہوں کے حق کی ادائیگی کے لئے اپنی قیمت کے بقدر

کما فی کر کے دیگا۔

اور اگر اعتاق وارث اور قرضخواہ کے حق پر واقع نہ ہو یعنی آقا کے پاس غلام کے علاوہ مال ہے جس سے قرضہ ادا کرے یا اس غلام کی قیمت تہائی مال سے کم ہے تو عتق فوراً نافذ ہو جائے گا، موت پر معلق نہ ہوگا۔

بخلاف اعتاق الراهن:- ایک اعتراض کا جواب ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ راہن اگر غلام مرہون کو آزاد کرے تو عتق نافذ ہو جاتا ہے حالانکہ اس کے ساتھ مرہن کا حق متعلق ہے، جب کہ اوپر ضابطہ یہ بتایا کہ غلام کے ساتھ وارث یا قرضخواہ کا حق متعلق ہو تو عتق فی الحال نافذ نہیں ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مرہن کا حق صرف قبضہ میں ہے، غلام کے رقبہ اور مالیت کے ساتھ اس کا حق متعلق نہیں ہے، بلکہ اس کے ساتھ راہن کا حق متعلق ہے، اور عتق ملک رقبہ سے ہوتا ہے، ملک ید یعنی قبضہ سے نہیں ہوتا ہے وہ قبضہ نہ بھی ہو تو بھی ملک رقبہ کی وجہ سے عتق نافذ ہو جائے گا، اسی لیے آقا مفرور غلام کو آزاد کر سکتا ہے، حالانکہ اس پر آقا کا قبضہ نہیں ہے، مگر چونکہ ملک رقبہ ہے اس لیے عتق نافذ ہو جائے گا، برخلاف غریم اور وارث کے ان کا حق ملک رقبہ سے ہوتا ہے اس لیے مریض پر حجر لگ جاتا ہے، لہذا اعتاق راہن کو اعتاق مریض پر قیاس نہیں کر سکتے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ مریض کو ثلث مال میں بھی صلوات یعنی احسان و تبرع کا اختیار نہ ہو جیسے ہبہ کرنا، وغیرہ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے مالی حقوق مثل زکوٰۃ، صدقہ، کفارہ وغیرہ کا اختیار نہ ہو مگر شریعت نے بطور شفقت کے ثلث مال میں اختیار دیدیا۔

ولما تولى الشرع:- سوال مقدر کا جواب ہے کہ جب ثلث مال میں شریعت نے اختیار دیا ہے، تو مریض ثلث مال میں اپنے وارث کے لئے وصیت کر سکتا ہے، کیونکہ ثلث اس کا اپنا حق ہے، حالانکہ وصیت وارث کے لئے جائز نہیں ہے۔

اس کا جواب دے رہے ہیں کہ وارث کے لئے جب اللہ تعالیٰ نے خود وصیت کردی، سب کے حقوق متعین کردئے تو اس مریض کی وارث کے لئے وصیت باطل قرار دی جائے گی، وصیت کی چار صورتیں ہیں (۱) صورۃ (۲) معنی (۳) حقیقۃ (۴) اور شبہیۃ، وصیت کی چاروں صورتیں باطل ہیں، سب کی مثالیں دیکھیں۔

صورۃ وصیت کی مثال:- یہ ہے کہ مریض اپنے وارث کو کوئی معین چیز ثمن مثل کے عوض یا ثمن غیر مثل کے عوض بیچے تو اگرچہ اس کی قیمت لے لی ہے مگر صورۃ وصیت ہے کہ وہ مخصوص چیز وارث کو دیدی، تقسیم میراث میں وہ معین چیز اس وارث کے حصہ میں آ بھی سکتی تھی اور نہیں بھی آ سکتی تھی، تو امام صاحب کے نزدیک یہ بیع جائز نہیں ہے، کیونکہ صورۃ وصیت ہے، صاحبین کے نزدیک ثمن مثل سے یہ بیع جائز ہے کیونکہ اس سے ورثاء کا حق باطل نہیں ہوتا ہے۔

معنی وصیت :- یہ ہے کہ مریض وارث کے لئے قرض کا اقرار کرے کہ فلاں وارث کا میرے ذمہ اتنا قرض ہے، یا یوں کہے کہ صحت کے زمانہ میں جو میرا قرض فلاں وارث کے ذمہ تھا وہ میں نے وصول کر لیا ہے، تو یہ صورت تو اقرار ہے مگر معنی وصیت یہ ہے کہ مریض اس طرح اس وارث کو مالی فائدہ پہنچانا چاہتا ہے یہ امکان ہے۔

حقیقۃ وصیت یہ ہے کہ مریض کسی وارث کے لئے کھلے الفاظ میں وصیت کرے۔

شبہ وصیت یہ ہے کہ مریض اموال ربوہ میں اپنا جید مال اسی کے جنس کا ردی مال لیکر کسی وارث کو بیچے، جیسے ایک کیل عمدہ گیہوں ایک کیل ردی گیہوں کے بدلہ بیچے، تو یہ ناجائز ہوگا کیونکہ شبہ وصیت موجود ہے، ممکن ہے کہ مریض اپنے وارث کو جودت و عمدگی کا نفع پہنچانا چاہتا ہے، حالانکہ دو ایک جنس کی چیزوں میں عمدہ اور ردی کی بیع جائز ہے، ربوہ نہیں ہے، اس میں جودت کا اعتبار نہیں ہے، لیکن یہاں رفع تہمت کے لئے جودت متقوم ہوگی، ردی کے مقابلہ میں جودت کی الگ سے قیمت معتبر ہوگی، جیسے باپ یا وصی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ بچہ کی عمدہ چیز اپنی گھٹیا چیز سے بیع کریں، کیونکہ بچوں کے حق میں بھی جودت متقوم ہے، الگ سے اس کی قیمت ہوگی، حالانکہ عام معاملات میں جودت غیر متقوم ہے، مگر یہاں تہمت کی وجہ سے جودت متقوم ہوگی، اس کا اعتبار ہوگا۔

وَأَمَّا الْحَيْضُ وَالنِّفَاسُ فَإِنَّهُمَا لَا يَعْدَمَانِ أَهْلِيَّةٌ بِوَجْهِ مَالِكِنَ الطَّهَارَةِ عَنْهُمَا
شَرْطُ لِحَاقِ أَدَاءِ الصَّوْمِ وَالصَّلَاةِ فَيُفَوِّتُ الْأَدَاءُ بِهِمَا وَفِي قَضَاءِ الصَّلَاةِ
حَرَجٌ لِتَضَاعُفِهَا فَسَقَطَ بِهِمَا أَصْلُ الصَّلَاةِ وَلَا حَرَجٌ فِي قَضَاءِ الصَّوْمِ فَلَمْ
يَسْقُطْ أَصْلُهُ وَأَمَّا الْمَوْتُ فَإِنَّهُ عَجَزٌ خَالِصٌ يَسْقُطُ بِهِ مَا هُوَ مِنْ بَابِ
التَّكْلِيفِ لِفَوَاتِ غَرَضِهِ وَهُوَ الْأَدَاءُ عَنْ اخْتِيَارٍ وَلِهَذَا أَقْلُنَا أَنَّهُ يَبْطُلُ عَنْهُ الزَّكَاةُ
وَسَائِرُ وُجُوهِ الْقُرْبِ وَإِنَّمَا يَبْقَى عَلَيْهِ الْمَآثِمُ وَمَا شُرِعَ عَلَيْهِ لِحَاجَةِ غَيْرِهِ إِنْ
كَانَ حَقًّا مُتَعَلِّقًا بِالْعَيْنِ يَبْقَى بِبَقَائِهِ لَأَنَّهُ فَعَلَهُ فِيهِ غَيْرُ مَقْصُودٍ وَإِنْ كَانَ دَيْنًا لَمْ
يَبْقَ بِمَجَرَّدِ الدِّمَةِ حَتَّى يَنْصَمَ إِلَيْهِ مَالٌ أَوْ مَا يُؤَكَّدُ بِهِ الدِّمَةُ وَهُوَ دِمَةُ الْكَفِيلِ
وَلِهَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ عليه السلام إِنَّ الْكَفَالََةَ بِالذَّيْنِ عَنِ الْمَيِّتِ لَا تَصِحُّ إِذَا لَمْ يُخْلَفْ
مَالًا أَوْ كَفِيلًا كَانَ الدَّيْنُ عَنْهُ سَاقِطٌ بِخِلَافِ الْعَبْدِ الْمُحْجُورِ يُقْرَ بِالذَّيْنِ فَتَكْفُلُ
عَنْهُ رَجُلٌ تَصِحُّ لَأَنَّهُ دِمَّتُهُ فِي حَقِّهِ كَامِلَةٌ وَإِنَّمَا ضُمَّتْ إِلَيْهِ الْمَالِيَةُ فِي حَقِّ
الْمَوْلَى وَإِنْ كَانَ شُرِعَ عَلَيْهِ بِطَرِيقِ الصَّلَةِ بَطَلَ إِلَّا أَنْ يُوصَى بِهِ فَيَصِحُّ مِنْ

الثُّلُثُ-

ترجمہ:- اور بہر حال حیض اور نفاس پس یہ دونوں کسی بھی طرح اہلیت کو معدوم نہیں کرتے ہیں، لیکن ان دونوں سے طہارت شرط ہے روزہ اور نماز کی ادا کے جواز کے لیے، پس ان دونوں کی وجہ سے ادافوت ہو جائے گی، اور نماز کی قضا میں حرج ہے، نماز کے تضاعف (بڑھ جانے) کی وجہ سے، تو ان دونوں کی وجہ سے نماز کا اصل وجوب ساقط ہو جائے گا، اور روزہ کی قضا میں کوئی حرج نہیں ہے تو روزہ کا اصل وجوب ساقط نہ ہوگا۔

اور بہر حال موت پس وہ خالص عجز ہے، اس کی وجہ سے تمام احکام ساقط ہو جائیں گے جو تکلیف کے قبیل سے ہیں، تکلیف کی غرض کے فوت ہونے کی وجہ سے، اور وہ غرض اختیار سے ادا کرنا ہے، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ میت سے زکوٰۃ اور عبادات کی تمام صورتیں باطل ہو جائیں گی، اور اس پر گناہ باقی رہے گا۔

اور وہ حکم جو میت پر مشروع ہوتا ہے دوسرے کی حاجت کی وجہ سے، اگر وہ ایسا حق ہے جو عین کے ساتھ متعلق ہے، تو وہ حق باقی رہے گا عین کی بقاء کے ساتھ، اس لئے کہ اس میں میت کا فعل مقصود نہیں ہے اور اگر وہ دین ہے تو وہ محض ذمہ کی وجہ سے باقی نہیں رہے گا، یہاں تک کہ مل جائے ذمہ کے ساتھ مال یا وہ چیز جس سے ذمہ مؤکد ہو جاتے ہیں، اور وہ کفیل کا ذمہ ہے، اور اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میت کی طرف سے دین کا کفیل ہونا صحیح نہیں ہے جب کہ میت نے مال یا کفیل نہ چھوڑا ہو، گویا کہ دین اس سے ساقط ہے، برخلاف عبد مجبور کے جو دین کا اقرار کرے، پھر اس کی طرف سے کوئی شخص کفیل ہو جائے تو صحیح ہے، اس لئے کہ کفیل کا ذمہ اس کے حق میں کامل ہے، اور اس کے ذمہ کے ساتھ مولیٰ کے حق میں مالیت ملا دی جاتی ہے، اور اگر وہ حکم میت پر صلہ کے طور پر مشروع ہو تو باطل ہو جائے گا مگر یہ کہ اس کی وصیت کر دی جائے تو وہ ثلث مال سے صحیح ہوگا۔

تشریح:- نواں عارض حیض اور دسواں عارض نفاس ہے، حیض و نفاس کسی بھی طرح اہلیت کو تو ختم نہیں کرتے لیکن نماز اور روزہ کی ادائیگی کے لئے حیض و نفاس سے طہارت شرط ہے، لہذا حیض و نفاس کے ساتھ نماز اور روزہ کی ادائیگی نہیں ہو سکتی، پس حیض و نفاس والی عورت نہ نماز پڑھے گی، نہ روزہ رکھے گی۔

پھر اس کی قضا ہوگی یا نہیں؟ تو فرمایا کہ روزوں کی قضا ہے اور نماز کی قضا نہیں ہے، کیونکہ نمازیں بہت زیادہ ہو جائے گی اس کی قضا دشوار ہے، تو شریعت نے نماز کا اصل وجوب ہی ساقط کر دیا، اور روزوں کی قضا دشوار نہیں ہے، اس لئے روزہ کا اصل وجوب باقی رکھا، البتہ ادائیگی سے منع کر دیا، پاک ہونے کے بعد پھر اس کی قضا کر لے۔

واما الموت:- بارہواں عارض موت ہے، موت سے بھی بندہ عاجز محض ہو جاتا ہے، لہذا موت کی وجہ سے

وہ تمام احکام ساقط ہو جاتے ہیں جن کا زندگی میں بندہ مکلف ہوتا ہے، کیونکہ موت سے مکلف ہونے کی غرض ہی فوت ہو جاتی ہے، اور وہ غرض ہے اپنے اختیار سے ادا کرنا، اور میت اختیار نداد رہے، لہذا نماز، روزہ، زکوٰۃ وغیرہ دنیوی اعتبار سے اس پر ساقط شمار ہوں گے، لہذا اس کے ترکہ سے زکوٰۃ کی ادائیگی واجب نہ ہوگی، البتہ اخروی اعتبار سے اس پر گناہ باقی رہے گا۔

جاننا چاہیے کہ احکام دو طرح کے ہیں (۱) احکام دنیوی (۲) احکام اخروی، پھر احکام دنیوی چار قسم کے ہیں (۱) وہ احکام جو تکلیف کے قبیل سے ہیں، اس کا حکم اوپر بیان ہو گیا کہ تکلیف کے قبیل کے سب احکام میت سے ساقط ہو جاتے ہیں۔

وما شرع علیہ لحاجة غیرہ:- احکام دنیوی کی دوسری قسم کو بیان کر رہے ہیں، کہ وہ احکام جو میت پر دوسروں کے لیے مشروع ہوتے ہیں، ان کی تین قسمیں ہیں (۱) پہلی قسم یہ ہے کہ وہ میت پر ایسا حق ہو جو عین کے ساتھ متعلق ہو، تو وہ حق عین کے باقی رہنے کی وجہ سے موت کے بعد بھی باقی رہے گا جیسے شئی مر ہوں، یا میج جو مشتری کو سپرد نہ کی ہو، یا ودیعت وغیرہ یعنی اگر میت کے پاس کسی نے کوئی چیز رہن رکھی ہے یا میت نے کوئی چیز بیچی ہے اور ابھی میج مشتری کو سپرد نہیں کی ہے، یا میت کے پاس کوئی چیز غصب کی ہوئی ہے، یا کسی کی امانت ہے تو ان تمام چیزوں میں صاحب حق کا حق عین شئی سے متعلق رہے گا، لہذا یہ چیزیں میت کے ترکہ یا وصیت میں شامل نہ ہوں گی، دلیل یہ ہے کہ حقوق العباد میں عین شئی مقصود ہوتی ہے، فعل مقصود نہیں ہوتا، تو جب تک شئی موجود ہے، حق باقی رہے گا برخلاف حقوق اللہ کے کہ ان میں فعل مقصود ہوتا ہے، یعنی اللہ بندہ کا فعل دیکھتا ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے ادا کرتا ہے یا نہیں۔

(۲) دوسری قسم یہ ہے کہ وہ حق جو دوسرے کی ضرورت کی وجہ سے مشروع ہے، اگر وہ دین و قرض کے قبیل سے ہے جو واجب فی الذمہ ہوتا ہے جیسے دیون واجبہ مثلاً ثمن بیع، یا مہر یا قرض وغیرہ تو یہ حق محض میت کے ذمہ کی وجہ سے باقی نہ رہے گا، بلکہ میت کے ذمہ کے ساتھ مال ملا ہو یعنی میت نے مال چھوڑا ہو، یا وہ چیز ملی ہو جس سے ذمہ مضبوط ہوتا ہے یعنی میت نے اپنا کفیل چھوڑا ہو، تو ان صورتوں میں دین باقی رہے گا، پہلی صورت میں مال سے دین وصول کیا جائے گا، اور دوسری صورت میں کفیل سے دین کا مطالبہ کیا جائے گا، اور اگر نہ مال چھوڑا ہو نہ کفیل ہو تو دنیوی اعتبار سے دین ساقط ہو جائے گا، لہذا میت کی اولاد سے دین کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، ہاں اخروی اعتبار سے میت پر مواخذہ ہوگا۔

چونکہ محض میت کے ذمہ کی وجہ سے دین باقی نہیں رہتا ہے، اس لئے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میت نے اگر مال نہیں چھوڑا اور نہ کفیل چھوڑا تو میت کی طرف سے دین کا کفیل بننا صحیح نہیں ہے، کیونکہ دنیوی اعتبار سے اس کا

دین ساقط ہو جاتا ہے، البتہ بطور احسان کے کوئی اس کی طرف سے قرض ادا کر دے تو بلا اتفاق صحیح ہے، صاحبین اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ میت کی طرف سے دین کا کفیل بننا صحیح ہے، چاہے اس نے مال و کفیل نہ چھوڑا ہو، کیونکہ موت انسان کو قرض سے بری نہیں کرتی، اسی لئے بطور تبرع کے قرض کی ادائیگی میت کی طرف سے درست ہے۔

بخلاف العبد المحجور:- ایک اعتراض کا جواب ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ذمہ کا ضعیف ہونا میت اور عبد مجبور دونوں میں برابر ہے، تو پھر میت کی طرف سے کفالت صحیح نہیں، اور عبد مجبور کی طرف سے کفیل بننا صحیح ہے ایسا کیوں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ عبد مجبور اگر کسی کے دین کا اقرار کرے تو اس کی طرف سے کفیل ہونا صحیح ہے، اس لئے کہ عبد مجبور کے عاقل بالغ اور مکلف ہونے کی وجہ سے اس کا ذمہ کامل ہے، اور اگر آقا دین کی تصدیق کرے یا اس کو آزاد کرے تو فی الحال مطالبہ بھی صحیح ہے تو کفالت بھی صحیح ہے، کیوں کہ کفالت کا مدار مطالبہ کی صحت پر ہے یعنی جس سے مطالبہ صحیح ہے اس کی کفالت صحیح ہے — اور میت میں چونکہ مطالبہ درست نہیں تو کفالت بھی درست نہیں ہے، اور اگر مولیٰ دین کی تصدیق نہ کرے یا آزاد نہ کرے تو عبد مجبور سے فی الحال اگرچہ مطالبہ درست نہیں ہے، مگر اس سے مطالبہ ممکن ہے، جب آقا آزاد کرے گا تو مطالبہ درست ہوگا، لہذا کفالت صحیح ہے۔

وانما ضمت اليه المالية:- ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے، کہ جب عبد مجبور کا ذمہ کامل ہے تو آقا کے حق میں اس کے ساتھ مالیتِ رقبہ کو کیوں ملایا گیا ہے، یعنی آقا کے حق میں اس کو مالیت کیوں مانا گیا، کہ یہ آقا کا مال ہے۔ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ عبد مجبور کا ذمہ خود اس کے حق میں تو کامل ہے کیوں کہ وہ عاقل بالغ ہے، مگر مولیٰ کے حق میں اس کا ذمہ ناقص ہے، اور مولیٰ کے حق میں ناقص اس لئے مانا گیا تا کہ مولیٰ نقصان سے بچ جائے، کیوں کہ اگر مولیٰ کے حق میں اس کا ذمہ کامل مانا گیا تو غلام سے فی الحال مطالبہ درست ہوگا تو غلام آزاد ہو جائے گا، اور اس میں مولیٰ کا نقصان ہے، مولیٰ کو نقصان سے بچانے کے لئے مولیٰ کے حق میں ذمہ کے ساتھ مالیتِ رقبہ کو ملایا گیا، کہ یہ مولیٰ کا رقبہ ہے، لہذا فی الحال غلام سے مطالبہ درست نہ رہا، اور نہ مولیٰ کی مرضی کے بغیر اس کو فروخت کرنا درست رہا۔

(۳) تیسری قسم وہ احکام جو میت پر بطور صلہ و احسان کے مشروع ہیں جیسے محارم کا نفقہ، صدقہ فطر وغیرہ تو یہ احکام بھی موت سے باطل ہو جائیں گے، لہذا محارم کا نفقہ میت کے ذمہ گزشتہ ایام کا ہو، یا آئندہ سب ساقط ہو جائے گا، محارم کو یہ حق نہیں ہے کہ میراث سے وصول کریں۔ البتہ اگر میت نے صلہ و تبرع کی وصیت کی ہو تو تہائی مال سے اس کی وصیت نافذ کر دی جائے گی۔

وَأَمَّا الَّذِي شُرِعَ لَهُ فَبِنَاءٌ عَلَى حَاجَتِهِ وَالْمَوْتُ لَا يَنَافِي لَهُ مَا يَنْقَضِي بِهِ الْحَاجَةُ وَلِذَلِكَ قُدِّمَ جِهَازُهُ ثُمَّ دُيُونُهُ ثُمَّ وَصَايَاهُ مِنْ ثُلُثِهِ ثُمَّ وَجِبَ الْمَوَارِيثُ بِطَرِيقِ الْخِلَافَةِ عَنْهُ نَظَرًا لَهُ وَلِهَذَا بَقِيَتِ الْكِتَابَةُ بَعْدَ مَوْتِ الْمُؤَلَّى وَبَعْدَ مَوْتِ الْمُكَاتِبِ عَنْ وَفَاءٍ وَقُلْنَا إِنَّ الْمَرْأَةَ تَغْسِلُ زَوْجَهَا بَعْدَ الْمَوْتِ فِي عِدَّتِهَا لِأَنَّ الزَّوْجَ مَالِكٌ فَبَقِيَ مِلْكُهُ إِلَى انْقِضَاءِ الْعِدَّةِ فِيمَا هُوَ مِنْ حَوَائِجِهِ خَاصَّةً بِخِلَافِ مَا إِذَا مَاتَتِ الْمَرْأَةُ لِأَنَّهَا مَمْلُوكَةٌ وَقَدْ بَطَلَتْ أَهْلِيَّةُ الْمَمْلُوكَةِ بِالْمَوْتِ وَلِهَذَا تَعْلَقُ حَقُّ الْمَقْتُولِ بِالذِّيَّةِ إِذَا انْقَلَبَ الْقِصَاصُ مَا لِوَأَنَّ كَانَ الْأَصْلُ وَهُوَ الْقِصَاصُ يَثْبُتُ لِلْوَرَثَةِ ابْتِدَاءً بِسَبَبِ انْقِعَادِ لِلْمُورِثِ لِأَنَّهُ يَجِبُ عِنْدَ انْقِضَاءِ الْحَيَاةِ وَعِنْدَ ذَلِكَ لَا يَجِبُ لَهُ إِلَّا مَا يَضْطَرُّ إِلَيْهِ لِحَاجَتِهِ فَفَارَقَ الْخُلْفُ الْأَصْلَ لِاخْتِلَافِ حَالِهِمَا وَأَمَّا أَحْكَامُ الْآخِرَةِ فَلَهُ فِيهَا حُكْمُ الْأَحْيَاءِ لِأَنَّ الْقَبْرَ لِلْمَيِّتِ فِي حُكْمِ الْآخِرَةِ كَالرَّحِمِ لِلْمَاءِ وَالْمَهْدِ لِلطِّفْلِ فِي حَقِّ الدُّنْيَا وَضِعَ فِيهِ لِأَحْكَامِ الْآخِرَةِ رَوْضَةٌ دَارٍ أَوْ حُفْرَةٌ نَارٍ وَنَزَّجُوا اللَّهَ تَعَالَى أَنْ يُصَيِّرَهُ لَنَا رَوْضَةً بِكَرَمِهِ وَفَضْلِهِ۔

ترجمہ:- اور بہر حال وہ احکام جو خود میت کے لئے مشروع ہوں، تو وہ اس کی حاجت پر مبنی ہیں، اور موت حاجت کے منافی نہیں ہے، پس میت کے لئے وہ احکام باقی رہیں گے جن کے ذریعہ اس کی حاجت پوری ہو جائے، اور اسی وجہ سے میت کی تجہیز و تکفین کی جاتی ہے، پھر اس کے قرضے پھر اس کے تہائی مال سے اس کی وصیتیں، پھر میت پر شفقت کی غرض سے اس کی طرف سے بطریق خلافت میراثیں واجب ہیں، اور اسی وجہ سے کتابت باقی رہے گی مولیٰ کی موت کے بعد، اور مکاتیب کی موت کے بعد و فاء کے ساتھ (یعنی اتنا مال چھوڑے جو بدل کتابت کے لئے کافی ہو) اور ہم نے کہا کہ عورت اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے اس کی موت کے بعد اپنی عدت میں، اس لئے کہ شوہر مالک ہے، تو اس کی ملک عدت پوری ہونے تک باقی رہے گی، خاص طور پر ان چیزوں میں جو شوہر کی ضروریات میں سے ہیں، برخلاف اس کے کہ جب عورت مرگئی، اس لئے کہ عورت مملوکہ ہے، اور مملوکیت کی اہلیت موت کی وجہ سے باطل ہوگئی، اور اسی وجہ سے مقتول کا حق دیت کے ساتھ متعلق ہوگا جب کہ قصاص مال سے بدل جائے، اگرچہ اصل یعنی

قصاص ابتداء ورثہ کے لئے ثابت ہوتا ہے، ایسے سبب کی وجہ سے جو مورث کے لئے منعقد ہوا ہے، اس لئے کہ قصاص زندگی کے ختم ہونے کے وقت ہوتا ہے، اور اس وقت اس کے لئے کوئی چیز واجب نہ ہوگی مگر جس کی طرف وہ اپنی حاجت کی وجہ سے مضطر ہو، تو خلیفہ اصل سے مختلف ہو گیا ان دونوں کی حالت کے مختلف ہونے کی وجہ سے۔

اور بہر حال احکام آخرت تو میت کے لئے اس میں زندوں کا حکم ہے، اس لئے کہ قبر میت کے لئے حکم آخرت میں ایسی ہے جیسے مٹی کے لئے رحم مادر اور بچہ کے لئے گہوارہ، دنیا کے حق میں میت کو قبر میں رکھا گیا ہے احکام آخرت کے لئے (پس اس کی قبر یا تو) دار ثواب کی کیاری ہے یا جہنم کا گڑھا ہے، اور ہم اللہ سے امید کرتے ہیں کہ وہ قبر کو ہمارے لئے اپنے فضل و کرم سے باغیچہ بنا دے۔

تشریح:- احکام دینا کی تیسری قسم وہ احکام ہیں جو خود میت کی حاجت و ضرورت کے پیش نظر مشروع ہوتے ہیں، تو میت کے لئے یہ حقوق موت کے بعد بھی اتنی مقدار میں باقی رہیں گے جن سے ضرورت پوری ہو جائے، اور موت حاجت کے منافی بھی نہیں ہے، بلکہ میت تو عاجز و محتاج ہو جاتا ہے، اس کی سب سے پہلی ضرورت تجہیز و تکفین ہے، پھر قرض کی ادائیگی ہے، پھر وصیت پورا کرنا ہے، پھر اس کا بقیہ مال اس کے ورثہ کو دینا ہے، لہذا اس کے ترکہ سے سب سے پہلے تجہیز و تکفین ہوگی، پھر اس کا قرض ادا کیا جائے گا، پھر اس کے تہائی مال سے اس کی وصیت نافذ کی جائے گی، پھر اس کے ورثہ خلیفہ و نائب بن کر باقی دو تہائی ترکہ اپنے درمیان میراث کے حصوں کے مطابق تقسیم کر دیں گے، نظر الہیہ حق شریعت نے میت پر شفقت کی غرض سے اور اس کے فائدہ کے لئے رکھا ہے، تجہیز و تکفین، اداء قرض، اور وصیت میں تو فائدہ ظاہر ہے، اور تقسیم میراث میں میت کا فائدہ اس طرح ہے کہ جب ورثہ اس کے مال سے نفع اٹھائیں گے تو یہ اس کے اجر و ثواب کا حقدار بنے گا۔

ولہذا بقیت الکتابہ:- جب میت کی حاجت کے لئے حق مشروع رہتا ہے، تو مولیٰ کے مرنے کے بعد عقد کتابت باقی رہے گا، کیونکہ عقد کتابت کی وجہ سے جو بدل کتابت آئے گا، وہ ورثہ کے لئے ہوگا جس سے میت اجر و ثواب کا مستحق ہوگا، اور مکاتب بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہوگا تو اس کا ثواب بھی میت کو پہنچے گا، اسی طرح اگر مرنے والا مکاتب ہے، اور اس نے بدل کتابت کے بعد مال چھوڑا ہے اور مولیٰ زندہ ہے، تو عقد کتابت باقی رکھا جائے گا، اور مکاتب کے ورثہ بدل کتابت ادا کریں گے، کیونکہ مکاتب (میت) کو حاجت ہے کہ اس کو آزادی ملے، اور رقیق جو کفر کا اثر ہے وہ ختم ہو جائے، لہذا مکاتب کی زندگی کے آخری جزء میں اس کے آزاد ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا، اب بدل کتابت کے بعد بقیہ مال اس کے ورثہ کے لئے میراث ہوگی، اور اس کی غلامی کے زمانے میں جو اولاد پیدا ہوئی وہ اپنے باپ کے تابع ہو کر آزاد ہوگی۔

اسی لئے عورت شوہر کے انتقال کے بعد اپنی عدت میں اس کو غسل دے سکتی ہے، اس لئے کہ شوہر مالک ہے، ملک نکاح کا، لہذا عدت ختم ہونے تک ملکیت باقی رہے گی، خاص کر ان چیزوں میں جس میں شوہر کو احتیاج ہے، اور غسل اس کی احتیاج و ضرورت ہے، ہاں اگر بیوی مرگئی تو شوہر اس کو غسل نہیں دے سکتا ہے، کیونکہ بیوی مملوکہ ہوتی ہے، اور موت کی وجہ سے مملوکیت کی اہل نہیں رہی۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شوہر بھی اپنی مرحومہ بیوی کو غسل دے سکتا ہے جیسے بیوی شوہر کو دے سکتی ہے، میت کا حق بقدر حاجت باقی رہتا ہے، اس لئے مقتول کا حق دیت سے متعلق ہو جائے گا جب کہ قصاص مال سے بدل جائے، یعنی اگر کسی نے عدا کسی کو قتل کر دیا تو قاتل پر قصاص ہے، لیکن مقتول کے ورثہ نے مال کی کسی مقدار پر صلح کر لی، یا بعض ورثہ نے قصاص معاف کر دیا، اور بعض مال واجب کیا تو اس مال کا وہی حکم ہوگا جو میت کے دوسرے اموال کا ہے، چنانچہ اس مال دیت سے مقتول کا قرض ادا کیا جائے گا، اس کی وصیت نافذ ہوگی پھر جو بچے گا وہ ورثہ کو ملے گا۔

وان كان الاصل:- احکام دنیا کی چوتھی قسم کا بیان ہے، یعنی وہ حق جو میت کی حاجت پوری کرنے کی صلاحیت نہ رکھے، جیسے قصاص، یہ میت کی حاجت پوری کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، کیوں کہ قصاص اولاً ورثہ کے لئے ثابت ہوتا ہے، ایسا نہیں ہے کہ اولاً میت کے لئے ثابت ہو، پھر منتقل ہو کر ورثہ کے لئے ثابت ہو، کیونکہ قصاص مقتول کی زندگی کے ختم پر واجب ہوتا ہے، اور موت سے اس کی اہلیت ہی نہیں رہتی، پس قصاص سے اس کی کوئی حاجت متعلق نہیں ہوتی ہے، حالانکہ اس وقت اس کے لئے وہی چیز ثابت ہوگی جس کی طرف اس کی حاجت ہو، لہذا قصاص ابتداءً ورثہ کے لئے ہوگا، کیونکہ قصاص کا مقصد قاتل کے شر کو دفع کرنا، اور اس سے بدلہ لینا ہے، جس سے مقتول کے اولیاء کا دل ٹھنڈا ہو، تو قصاص کی حاجت ورثہ سے متعلق ہوئی، نیز قاتل نے مقتول کو قتل کر کے اولیاء کے حق میں جنایت کی کہ مقتول کی زندگی سے اولیاء کا انتفاع ختم کر دیا، اس جہت سے بھی قصاص کی حاجت ورثہ سے متعلق ہوئی، مگر چونکہ قصاص ایسے سبب سے ہوا ہے جو موروث کے لئے منعقد ہوا ہے، کیونکہ موروث کی جان کا بدلہ ہے، تو اس جہت سے جنایت مقتول کے حق میں ہوئی، اس لئے اگر مرنے سے پہلے مقتول قاتل کو معاف کرنا چاہے تو معاف کر سکتا ہے، اور چونکہ اصلاً قصاص ورثہ کے لئے مشروع ہوا ہے، اس لئے ورثہ زخمی مقتول کی موت سے پہلے قاتل کو معاف کر سکتے ہیں۔

بہر حال قصاص ابتداءً ورثہ کے لئے ثابت ہوتا ہے، البتہ اگر یہ قصاص مال سے بدل جائے یعنی قصاص کے بدلہ میں مقتول کے اولیاء قاتل سے مال لینا طے کریں تو اب حکم بدل جائے گا، اب اس مال و دیت کے ساتھ اولاً میت کا

حق متعلق ہوگا، جیسے ما قبل میں آپ نے پڑھا۔

نفارِق الخلف الاصل :- ایک اعتراض کو دفع کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جب قصاص ابتداء ورثہ کے لئے ثابت ہوتا ہے تو دیت جو قصاص کا بدل اور خلیفہ ہے وہ بھی ورثہ کے لئے ہونی چاہیے، کیونکہ اصل اور خلیفہ کا حکم ایک ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اصل اور خلیفہ کی حالت مختلف ہے، اس طرح کہ اصل یعنی قصاص میں مقتول کی حاجت پوری کرنے کی صلاحیت نہیں ہے، اور دیت میں یہ صلاحیت ہے تو جب دونوں کی حالت مختلف ہیں تو خلیفہ اصل سے جدا ہو جائے گا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ خلیفہ حکم میں اصل سے جدا نہیں ہوتا ہے، مگر جب اصل اور خلیفہ کی حالت مختلف ہوں تو خلیفہ اصل سے جدا ہو سکتا ہے، لہذا یہاں خلیفہ یعنی دیت کا حکم اصل یعنی قصاص سے مختلف ہوگا کہ دیت ابتداء مقتول کے لئے ہوگی، اور جب اصل اور خلیفہ کی حالت مختلف ہو تو دونوں کا حکم بھی مختلف ہوتا ہے، اس کے نظائر موجود ہیں، جیسے وضو اصل ہے، تیمم خلیفہ ہے، یہاں خلیفہ اصل سے جدا ہے، اس طرح کہ خلیفہ یعنی تیمم میں نیت فرض ہے، اور اصل یعنی وضو میں نیت فرض نہیں ہے، خلیفہ اصل سے جدا اس لئے ہوا کہ دونوں کی حالت مختلف ہیں، اس طرح کہ پانی بذات خود مُطہِّر ہے، اس میں نیت کی ضرورت نہیں، اور مٹی ملوث ہے، خلاف قیاس اس سے طہارت ہوتی ہے، لہذا نیت ضروری ہوگی۔

واما احکام الاخرة :- احکام دنیا کی چار قسمیں بیان کرنے کے بعد احکام آخرت میں میت کا حکم بیان کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ میت احکام آخرت میں زندوں کے حکم میں ہوتی ہے، اس لئے کہ حکم آخرت میں میت کے لئے قبر ایسی ہے جیسے مادہ منی کے لئے رحم مادر اور بچے کے لئے گہوارہ، پس جیسے رحم مادر اور گہوارہ دنیا کی پہلی منزل ہے، ایسے ہی قبر آخرت کی پہلی منزل ہے، دنیا کے حق میں میت کو قبر میں اس لئے رکھا گیا تاکہ اس پر احکام آخرت جاری ہوں، پس اگر میت اہل سعادت میں سے ہے، تو قبر اس کے لئے جنت کا باغیچہ ہے، اور اگر اہل شقاوت میں سے ہے، تو قبر جہنم کا گڑھا ہے، اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے قبر کو ہمارے لئے جنت کا باغیچہ بنا دے، آمین۔

حفظ الرحمن پالن پوری عفی اللہ عن والدیہ

فَصَلِّ فِي الْعَوَارِضِ الْمُكْتَسَبَةِ أَمَّا الْجَهْلُ فَأَنْوَاعُ أَرْبَعَةٌ جَهْلٌ بَاطِلٌ بِلا شُبْهَةٍ
وَهُوَ الْكُفْرُ وَإِنَّهُ لَا يَصْلُحُ عُذْرًا فِي الْأَخِرَةِ أَصْلًا لِأَنَّهُ مُكَابِرَةٌ وَجُحُودٌ بَعْدَ

وَصُوحِ الدَّلِيلِ وَجَهْلُ هُوَ دُونَهُ لِكِنَّهُ بَاطِلٌ لَا يَصْلَحُ عُذْرًا فِي الْأَخْرَةِ أَيْضًا وَهُوَ
 جَهْلُ صَاحِبِ الْهَوَى فِي صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَفِي أَحْكَامِ الْأَخْرَةِ وَجَهْلُ
 الْبَاغِي لِأَنَّهُ مُخَالِفٌ لِلدَّلِيلِ الْوَاضِحِ الَّذِي لَا شُبْهَةَ فِيهِ إِلَّا أَنَّهُ مُتَأَوَّلٌ بِالْقُرْآنِ
 فَكَانَ دُونَ الْأَوَّلِ لِكِنَّهُ لَمَّا كَانَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَوْ مِمَّنْ يَنْتَحِلُ الْإِسْلَامَ لَزِمَنَا
 مَنَاطِرَتَهُ وَالزَّامَهُ فَلَمْ نَعْمَلْ بِتَأْوِيلِهِ الْفَاسِدِ وَقُلْنَا إِنَّ الْبَاغِي إِذَا اتْلَفَ مَالَ
 الْعَادِلِ أَوْ نَفْسَهُ وَلَا مَنَعَةَ لَهُ يَضْمَنُ وَكَذَلِكَ سَائِرُ الْأَحْكَامِ تَلْزِمُهُ وَكَذَلِكَ
 جَهْلُ مَنْ خَالَفَ فِي اجْتِهَادِهِ الْكِتَابَ أَوِ السُّنَّةَ الْمَشْهُورَةَ مِنْ عُلَمَاءِ الشَّرِيعَةِ
 أَوْ عَمِلَ بِغَرِيبٍ مِنَ السُّنَّةِ عَلَى خِلَافِ الْكِتَابِ أَوِ السُّنَّةِ الْمَشْهُورَةِ مَزْدُودٌ
 بَاطِلٌ لَيْسَ بِعُذْرٍ أَصْلًا مِثْلُ الْفُتَوَى بِبَيْعِ أُمَهَاتِ الْأَوْلَادِ وَحَلِّ مَتْرُوكِ
 التَّسْمِيَةِ عَامِدًا أَوْ الْقَصَاصِ بِالْقَسَامَةِ وَالْقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَيَمِينٍ -

ترجمہ:- یہ فصل ہے عوارضِ مکتبہ کے بیان میں، بہر حال جہل پس اس کی چار قسمیں ہیں، (۱) بلاشبہ جہل باطل اور وہ کفر ہے، اور یہ آخرت میں بالکل عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، اس لئے کہ کفر مکابرہ (جانتے ہوئے انکار کرنا) ہے، اور دلیل واضح ہونے کے بعد انکار ہے (۲) وہ جہل جو اس سے کم ہے، لیکن وہ باطل ہے، وہ بھی آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، اور وہ صاحبِ ہوی کا جہل ہے اللہ کی صفات میں اور احکامِ آخرت میں، اور باغی کا جہل ہے، اس لئے کہ باغی اس واضح دلیل کا مخالف ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے مگر یہ کہ یہ (یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک) قرآن سے تاویل کرتا ہے تو یہ اول (کفر) سے کمتر ہوگا، لیکن یہ (یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک) جب کہ مسلمانوں میں سے ہے، یا ان لوگوں میں سے ہے جو اسلام کی جانب منسوب ہیں، تو ہم پر لازم ہے ان سے مناظرہ کرنا، اور ان کو الزام دینا، پس ہم ان کی فاسد تاویل پر عمل نہیں کریں گے، اور ہم نے کہا کہ باغی جب عادل کا مال یا اس کے نفس کو تلف کر دے اور باغی کے لئے کوئی حمایتی لشکر نہ ہو تو وہ ضامن ہوگا، اور ایسے ہی تمام احکام (مسلمین) اس کو لازم ہوں گے۔

اور ایسے ہی اس شخص کا جہل جس نے اپنے اجتہاد میں کتاب یا سنتِ مشہورہ کی مخالفت کی علماءِ شریعت میں سے، یا کتاب یا سنتِ مشہورہ کے خلاف حدیثِ غریب پر عمل کیا ہو (تو یہ جہل) مردود و باطل ہے، بالکل عذر نہیں ہے، جیسے امہاتِ اولاد کی بیع کا فتویٰ، متروک التسمیہ عامد کی حلت کا فتویٰ، اور قسامت کی وجہ سے قصاص کا فتویٰ، اور ایک

گواہ اور قسم پر فیصلہ کرنے کا فتویٰ۔

تشریح:- مصنف علیہ السلام عوارض سماوی کے بیان سے فارغ ہو کر اب عوارض مکتسبہ کو بیان کر رہے ہیں، عوارض مکتسبہ (کسب کردہ عوارض) ان عوارض کو کہتے ہیں جن کے حصول میں بندے کے فعل کو دخل ہوتا ہے، عوارض مکتسبہ میں پہلا عارض جہل ہے، جو علم کی ضد ہے، انسان کے اندر جہل اصل ہونے کے باوجود اس کو عوارض میں اس لئے شمار کیا کہ جہل انسان کی ماہیت سے خارج ہے، اور جو چیز حقیقت سے خارج ہو، وہ عارض ہوتی ہے، لہذا علم، جہل صفات عارض ہیں، اور مکتسبہ میں اس لئے شمار کیا کہ بندہ کسب علم کے ذریعہ جہل کو دور کر سکتا ہے، اس کا تحصیل علم کو ترک کرنا گویا اختیار سے جہل کا کسب ہے۔

پھر جہل چار طرح کا ہے (۱) پہلی قسم کفار کا جہل جو بلاشبہ باطل ہے، کفر بہت بڑا جہل ہے، جو آخرت میں کسی طرح عذر نہیں ہو سکتا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے واضح دلائل کے بعد کفر کرنا ہٹ دھری، ضد اور جانتے ہوئے انکار کرنا ہے، دنیوی احکام میں اگرچہ اس کافر کے ذمی ہونے کو قبول کر لینے سے اس کے قتل، جس وغیرہ دنیوی عذاب کو دفع کرنے میں اس جہل (کفر) کو عذر تسلیم کر لیا جاتا ہے، مگر آخرت میں کسی طرح کفر عذر نہیں ہو سکتا۔

(۲) دوسری قسم صاحب ہوی (عقل پرست) کا اللہ تعالیٰ کی صفات اور آخرت کے بارے میں جہل ہے جیسے معتزلہ اللہ کی صفات کا انکار کرتے ہیں عذاب قبر، رویت باری تعالیٰ اور شفاعت، میزان وغیرہ کا انکار کرتے ہیں، حالانکہ اس پر واضح دلائل موجود ہیں، اسی طرح باغی کا جہل جو واضح دلائل کو چھوڑ کر فاسد اور مہمل تاویلات سے استدلال کرتے ہوئے امام برحق کی اطاعت سے نکل جاتے ہیں، جیسے خوارج نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بغاوت کی، اپنے آپ کو برحق سمجھتے ہوئے، تو ان کا جہل بھی آخرت میں عذر نہیں ہے، مگر چونکہ اہل ہوی اور باغی قرآن سے تاویل کرتے ہیں، اس لئے ان کا جہل جہل کفر سے کم درجہ کا ہوگا، اور یہ لوگ مسلمان ہیں جب کہ جہل میں غلو کر کے حد تجاویز نہ کریں، یا اپنے آپ کو اسلام کی طرف منسوب کرتے ہیں، حقیقت میں اسلام سے خارج ہیں، جب کہ غلو اور حد تجاویز کرتے ہوں، تو ایسے لوگوں سے مناظرہ کرنا اور شرعی دلائل سے ان کو الزام دینا ہم پر لازم ہے، ہم ان کی فاسد تاویلات کو قبول نہیں کریں گے۔ اسی لئے فقہاء کہتے ہیں کہ اگر کسی باغی نے امام کے مطیع اور وفادار لوگوں میں سے کسی کا مال یا جان تلف کر دی، اور تاویل یہ کی کہ گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے وہ کافر ہو گیا، لہذا اس کا مال اور جان کو تلف کرنا حلال ہو گیا، جیسے کہ معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے آدمی اسلام سے خارج ہو جاتا ہے، تو اس فاسد تاویل سے اس کی جان و مال کو مباح نہیں قرار دیں گے بلکہ اس پر جان و مال کا ضمان آئے گا، اسی طرح اس

پر اسلام کے تمام احکام لازم ہوں گے، کیونکہ وہ مسلمان ہے یا مدعی اسلام ہے، مگر وجوبِ ضمان اس صورت میں ہے جب اس کے پاس لشکری قوت نہ ہو، کیونکہ تب ہی تو اس پر الزام قائم کرنا اور ضمان کے لئے جبر کرنا ممکن ہے، اور اگر وہ اپنے پاس لشکری قوت رکھتا ہے تو ضمان نہ آئے گا کیونکہ اس پر الزام ممکن نہیں ہے، اب اگر اس نے بغاوت سے رجوع کر لیا تو بھی اس سے زمانہ بغاوت کے تلف کردہ جان و مال کا ضمان نہ آئے گا، جیسے اہل حرب سے اسلام قبول کرنے کے بعد ان دونوں چیزوں کا ضمان نہیں لیا جاتا ہے، صاحبِ ہوی اور باغی پر ضمان کی طرح شریعت کے دوسرے احکام بھی لازم ہوں گے جیسے مسلمان پر لازم ہیں، کیوں کہ یہ مسلمان ہیں یا مسلمان ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔

وَكذلك جَهل من خالف:- صاحبِ ہوی اور باغی کی طرح اس مجتہد کا جہل بھی مردود و باطل ہے جو کتاب اللہ یا حدیث مشہور کی مخالفت کرے، یا حدیث مشہور کے مقابلہ میں حدیث غریب پر عمل کرے جیسے داؤد اصفہانی اور ان کے تبعین نے ام ولد کی بیع کے جواز کا فتویٰ دیا، (ام ولد اس باندی کو کہتے ہیں جس سے آقا کی اولاد ہوئی ہو) ان کی دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے وہ کہتے ہیں کہ ”ہم لوگ حضور ﷺ اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں ام ولد کی بیع کرتے تھے“، لیکن یہ حدیث مشہور کے مخالف ہے، حدیث مشہور ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ”جس مرد کی باندی نے اس مرد سے اولاد جنی تو وہ باندی اس مرد کے مرنے کے بعد آزاد ہے“ اس سے معلوم ہوا کہ ام ولد کی بیع جائز نہیں ہے، — اسی طرح امام شافعی علیہ السلام متروک التسمیہ عامداً کی حلت کے قائل ہیں، وہ استدلال کرتے ہیں حدیث اور قیاس سے، حدیث یہ ہے ”تسمیہ اللہ تعالیٰ فی قلب کل امرء مومن“ ہر مومن کے دل میں اللہ کا نام ہوتا ہے، اور قیاس یہ ہے کہ جیسے بھول کر بسم اللہ چھوڑنے سے جانور بالاتفاق حلال ہے، تو عمداً بسم اللہ چھوڑنے سے حلال رہے گا — مگر یہ کتاب اللہ ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه کے صریح مخالف ہے، لہذا ناسی پر قیاس درست نہیں ہے۔

اسی طرح قسامت کی وجہ سے قصاص کا فتویٰ دینا، مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی محلہ میں کوئی مقتول پایا جائے اور اس کے قاتل کا پتہ نہ ہو تو محلہ کے پچاس آدمیوں سے قسم لی جائے گی کہ واللہ نہ ہم نے قتل کیا ہے اور نہ قاتل کو جانتے ہیں، اگر کوئی قسم سے انکار کرے تو اس کو قید کیا جائے گا یہاں تک کہ قسم کھالے، جب انہوں نے قسم کھالی تو محلہ والوں پر دیت واجب ہوگی، قصاص کسی بھی حال میں واجب نہیں ہے، یہ حدیث مشہور سے ثابت ہے، احناف کا یہی مسلک ہے، امام شافعی کا قول قدیم ہے کہ اگر مقتول کے اولیاء قسم کھالیں کہ فلاں نے مقتول کو عمداً قتل کیا ہے تو مدعا علیہ سے قصاص لیا جائے گا، امام احمد، امام مالک کا بھی یہی قول ہے، اور اگر اولیاء قسم سے انکار کریں تو محلہ والوں سے قسم لی جائے گی، اگر اہل محلہ قسم کھالیں تو اہل محلہ بری ہو جائیں گے، اور اگر قسم سے انکار کریں گے تو اہل محلہ پر دیت واجب

ہوگی۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول جدید یہ ہے کہ اگر اہل محلہ اور میت کے درمیان عداوت ہو یا اور کوئی قتل کی علامت ہو تو مقتول کے اولیا اہل محلہ سے پچاس قسمیں لیں گے، اگر اہل محلہ قسم کھالیں تو مدعا علیہ پر دیت واجب ہوگی، دعویٰ چاہے قتل عمد کا ہو یا قتل خطا کا ہمارا امام شافعی سے اختلاف ان کے قول قدیم کی صورت میں ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول سنت مشہورہ کے خلاف ہے، لہذا رد ہوگا۔

اسی طرح امام شافعی کہتے ہیں کہ کسی کے پاس اگر ایک ہی گواہ ہو تو دوسرے گواہ کی جگہ اس سے قسم لیکر فیصلہ کیا جاسکتا ہے ان کے نزدیک ایک گواہ اور ایک قسم سے فیصلہ جائز ہے، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا ہے، مگر احناف کہتے ہیں کہ یہ مذہب کتاب اللہ ”و استشهدوا شہدین من رجالکم فان لم یكونا رجلین فرجل وامرأتان“ کے خلاف ہے اور حدیث مشہور ”البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر“ کے خلاف ہے، لہذا یہ رد ہوگا۔

انتباہ:- اس جگہ ائمہ مجتہدین کی شان میں باطل مردود وغیرہ جو الفاظ ہیں، وہ سلف کے ذکر کردہ ہیں، ہم نے صرف نقل کیا ہے، ”نقل کفر کفر نباشد“ ہم ایسے سخت الفاظ کہنے کی اور ان عظیم المرتبت مجتہدین کے مذہب کو مبنی بر جہل کہنے کی ہرگز جرات نہیں کر سکتے، یہ تو انہیں کو حق ہیں جو ان کے ہم پلہ ہیں۔

وَالثَّلَاثُ جَهْلٌ يَصْلُحُ شُبْهَةً وَهُوَ الْجَهْلُ فِي مَوْضِعِ الْأَجْتِهَادِ الصَّحِيحِ أَوْ فِي مَوْضِعِ الشُّبْهَةِ كَالْمُخْتَجِمِ إِذَا أَفْطَرَ عَلَى ظَنٍّ أَنَّ الْحِجَامَةَ أَفْطَرَتْهُ لَمْ تَلْزَمُهُ الْكَفَارَةُ لِأَنَّهُ جَهْلٌ فِي مَوْضِعِ الْأَجْتِهَادِ وَمَنْ زَنَى بِجَارِيَةٍ وَالِدِهِ عَلَى ظَنٍّ أَنَّهَا تَحِلُّ لَهُ لَمْ يَلْزَمُهُ الْحَدُّ لِأَنَّهُ جَهْلٌ فِي مَوْضِعِ الْأَشْتِبَاءِ وَالنَّوْغُ الرَّابِعُ جَهْلٌ يَصْلُحُ عُذْرًا وَهُوَ جَهْلٌ مَنْ أَسْلَمَ فِي دَارِ الْحَرْبِ فَإِنَّهُ يَكُونُ عُذْرًا لَهُ فِي الشَّرَائِعِ لِأَنَّهُ غَيْرُ مُقْصِرٍ لِحِفَاءِ الدَّلِيلِ وَكَذَلِكَ جَهْلُ الْوَكِيلِ وَالْمَادُونِ بِالْإِطْلَاقِ وَضِدِّهِ وَجَهْلُ الشَّفِيعِ بِالْبَيْعِ وَالْمَوْلَى بِجَنَائَةِ الْعَبْدِ وَالْبَكْرِ بِالْإِنْكَاحِ وَالْأَمَّةِ الْمَنْكُوحَةِ بِخِيَارِ الْعَتَقِ بِخِلَافِ الْجَهْلِ بِخِيَارِ الْبُلُوغِ عَلَى مَا عُرِفَ۔

ترجمہ:- اور تیسری قسم وہ جہل ہے جو شبہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، اور وہ اجتہاد صحیح کی جگہ میں یا موضع شبہ میں جہل ہے، جیسے کچھ لگوانے والا جبکہ افطار کرے اس گمان پر کہ حجامت نے اس کا روزہ توڑ دیا، تو اس پر کفارہ لازم نہ

ہوگا، اس لئے کہ یہ موضع اجتہاد میں جہل ہے، اور جس نے اپنے باپ کی باندی سے زنا کیا اس گمان پر کہ وہ اس کے لئے حلال ہے، تو اس پر حد لازم نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ موضع اشتباہ میں جہل ہے۔ اور چوتھی قسم وہ جہل ہے جو عذر کی صلاحیت رکھتا ہے، اور وہ اس شخص کا جہل ہے جو دار الحرب میں مسلمان ہو گیا، تو یہ اس کے لئے عذر ہوگا احکام شرع کے سلسلہ میں، اس لئے کہ دلیل کے مخفی ہونے کی وجہ سے وہ کوتاہی کرنے والا نہیں ہے، اور اسی طرح وکیل اور ماذون کا جہل ہے اطلاق اور اس کی ضد کے بارے میں، اور شفع کا جہل ہے بیع کے بارے میں، اور مولیٰ کا جہل ہے غلام کی جنایت کے بارے میں، اور باکرہ کا جہل ہے (ولی کے) نکاح کر دینے کے بارے میں، اور منکوحہ باندی کا جہل ہے خیار عتق کے بارے میں برخلاف خیار بلوغ کے جہل کے اس تفصیل کے مطابق جو معروف ہے۔

تشریح:- جہل کی تیسری قسم وہ جہل ہے جو شبہ بننے کی صلاحیت رکھے، یعنی ایسا جہل نہ ہو جو کتاب و سنت کے خلاف ہو، بلکہ یہ جہل اجتہاد صحیح کی جگہ میں ہو یعنی اجتہادی مسائل سے اس کا تعلق ہو، یا موضع اشتباہ یعنی شبہ کی جگہ میں جہل ہو، تو یہ جہل عذر ہوگا اور شبہ بن جائے گا، لہذا اس شبہ سے حد اور کفارہ ساقط ہو جائے گا جیسے کچھ لگوانے والا روزہ دار روزہ توڑ دے یہ خیال کر کے کہ کچھ سے روزہ ٹوٹ گیا، تو اس کے روزہ توڑنے پر قضا تو آئے گی، کفارہ واجب نہ ہوگا، کیونکہ جہل ایسی جگہ میں پایا گیا جس میں بعض مجتہدین کا اجتہاد صحیح موجود ہے، لہذا یہ عذر ہوگا چنانچہ امام اوزاعیؒ کے نزدیک حجامت سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، تو یہ جہل موضع اجتہاد میں پایا گیا۔

شبہ کی جگہ میں جہل کی مثال جیسے کسی نے اپنے باپ کی باندی سے یہ سمجھ کر زنا کیا کہ میرے لئے حلال ہے، تو بیٹے پر حد زنا لازم نہ ہوگی، اس لئے کہ اس نے واقعی شبہ کے مقام میں زنا کیا ہے، کیونکہ باپ اور بیٹوں کی املاک عموماً ملی جلی ہوتی ہیں، دونوں ایک دوسرے کی چیز سے نفع اٹھاتے ہیں، لہذا شبہ کی جگہ میں جہل ہے تو عذر ہوگا، اور شبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے، ہاں بیٹا اگر یہ بات جانتا ہو کہ باپ کی باندی میرے لئے حرام ہے، تو اس پر حد واجب ہوگی۔

والسوء الرابع جہل:- چوتھی قسم وہ جہل ہے جو عذر بننے کے قابل ہے، جیسے ایک آدمی دار الحرب میں مسلمان ہوا اور شریعت کے احکام نماز، روزہ وغیرہ کا اس کو علم ہی نہیں ہے، تو یہ آدمی معذور سمجھا جائے گا، کیونکہ اس کی طرف خطاب نہیں پہنچا، اس لئے کہ دار الحرب اسلام کی شہرت و اشاعت کا مقام نہیں ہے، لہذا جب دلیل اور خطاب مخفی رہ گیا، تو اس کا احکام کو نہ بجالانا کوتاہی نہ کہا جائے گا، پس جو مدت بھی وہ نماز، روزہ وغیرہ عدم علم وجوب کی وجہ سے نہ کر سکا، تو اس کی قضا لازم نہ ہوگی، یہ شخص معذور قرار دیا جائے گا۔

اسی طرح وکیل یا ماذون کا اطلاق یعنی اجازت اور اس کی ضد یعنی عزل سے جہل بھی عذر ہوگا یعنی اگر کسی نے

خرید و فروخت کسی کو وکیل بنایا، لیکن وکیل کو اس کا علم نہیں ہوا، یا آقا نے غلام کو تجارت کی اجازت دی، مگر غلام کو علم نہ ہوا تو ان کا عدم علم اور جہل عذر ہوگا، لہذا اطلاع ملنے سے پہلے اگر انہوں نے کوئی تصرف کیا ہے تو ان کا تصرف مؤکل اور مولیٰ پر نافذ نہ ہوگا۔ اسی طرح مؤکل نے وکیل کو معزول کر دیا، یا آقا نے غلام کو معزول کر دیا، لیکن ان کو معزول ہونے کا علم نہ ہوسکا، تو یہ عذر ہوگا، لہذا معزول ہونے کی اطلاع سے پہلے اگر انہوں نے کوئی تصرف کیا ہے تو یہ تصرف مؤکل اور مولیٰ پر نافذ ہوگا۔

اسی طرح شفیع کا بیچ کے بارے میں جہل عذر ہے، یعنی اگر کسی نے اپنا مکان بیچا اور شفیع کو ایک مدت تک علم نہیں ہوا، تو اس کا یہ عدم علم اور جہل عذر ہے، لہذا معلوم ہونے کے بعد اس کو شفیع کا حق ملے گا۔

اسی طرح مولیٰ کا غلام کی جنایت سے جہل عذر ہوگا یعنی غلام نے کوئی جنایت کی اور مولیٰ کو علم نہیں ہے، اور بغیر علم کے مولیٰ نے غلام کو آزاد کر دیا یا بیچ دیا تو یہ جہل عذر ہے، لہذا آقا کو فدیہ اختیار کرنے والا شمار نہیں کیا جائے گا یعنی یہ نہیں کہا جائے گا کہ آقا نے غلام کو آزاد کر کے یا بیچ کر فدیہ دینا منظور کر لیا ہے، بلکہ غلام کی قیمت اور ارش (دیت) میں سے جو کم ہوگا وہ مولیٰ پر واجب ہوگا، مثلاً غلام کی قیمت پانچ ہزار ہے اور تاوان چار ہزار ہے تو آقا پر جو کم ہے یعنی چار ہزار واجب ہوں گے، جنایت کے علم کے بغیر آقا نے آزاد کر دیا تو یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ وہ غلام کا فدیہ یعنی پوری قیمت دینے پر راضی ہے، ہاں اگر جنایت معلوم ہوتے ہوئے آزاد کرتا تو اس پر پورا فدیہ واجب ہوتا۔ اسی طرح باکرہ کا نکاح سے جہل عذر ہے یعنی اگر کسی باکرہ بالغ کا باپ نے نکاح کر دیا، اور اس کو علم نہیں ہوا تو نکاح کے علم سے پہلے اس کا سکوت رضا مندی شمار نہ ہوگا بلکہ معلوم ہونے کے بعد اس کو خیارِ فسخ ملے گا۔ اسی طرح منکوہ باندی کا خیارِ عتق سے جہل عذر ہے یعنی مولیٰ نے باندی کا نکاح کیا پھر اس کو آزاد کر دیا تو باندی کو خیارِ عتق ملتا ہے یعنی آزاد ہونے کے بعد چاہے تو نکاح باقی رکھے یا فسخ کر دے، لیکن باندی کو خیارِ عتق معلوم نہیں، تو اس کا عدم علم اور جہل عذر ہوگا، لہذا معلوم ہونے کے بعد اس کو خیارِ عتق ملے گا۔ اس کے برخلاف اگر باپ دادا کے علاوہ کسی ولی نے صغیرہ کا نکاح کر دیا اور بالغ ہونے کے بعد اس لڑکی کو یہ مسئلہ معلوم نہیں کہ اس کو خیارِ بلوغ ملتا ہے، یعنی بالغ ہونے کے بعد نکاح کو باقی رکھنے اور فسخ کرنے کا اختیار ملتا ہے، تو اس لڑکی کا یہ عدم علم اور جہل عذر نہ ہوگا، لہذا بالغ ہونے کے بعد اس کے سکوت سے نکاح لازم ہو جائے گا۔

باندی کا خیارِ عتق سے جہل عذر ہے اور بالغ کا خیارِ بلوغ سے جہل عذر نہیں ہے، کیونکہ باندی کو تو آقا کی خدمت کی مشغولی احکام شریعت سیکھنے سے مانع ہے، لیکن آزاد بالغہ کے لئے دارالاسلام میں دین و احکام سیکھنے سے کوئی چیز مانع نہیں ہے، لہذا اس کو سیکھنا چاہیے، نہیں سیکھی تو اس نے کوتاہی کی، لہذا اس کا جہل عذر نہ ہوگا۔

وَأَمَّا السُّكْرُ فَهُوَ نَوْعَانِ سُكْرٌ بِطَرِيقٍ مُبَاحٍ كَشَرْبِ الدَّوَاءِ وَشَرْبِ الْمَكْرَهِ
وَالْمُضْطَرِّ وَإِنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الْإِعْمَاءِ وَسُكْرٌ بِطَرِيقٍ مَحْظُورٍ وَإِنَّهُ لَا يُنَافِي الْخُطَابَ
قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَاءُ“ فَلَا يُبْطَلُ
شَيْئًا مِنَ الْأَهْلِيَّةِ وَتَلْزَمُهُ أَحْكَامُ الشَّرْعِ وَتَنْفُذُ تَصَرُّفَاتِهِ كُلُّهَا إِلَّا الرَّدَّةَ
اسْتَحْسَانًا وَالْإِقْرَارَ بِالْحُدُودِ الْخَالِصَةِ لِلَّهِ تَعَالَى لِأَنَّ السُّكْرَ أَنْ لَا يَكَادَ يُثَبِّتُ
عَلَى شَيْءٍ فَمَا قِيمَ السُّكْرِ مَقَامَ الرُّجُوعِ فَيَعْمَلُ فِيمَا يَحْتَمِلُ الرُّجُوعَ.

ترجمہ:- اور بہر حال سکر (نشہ) اس کی دو قسمیں ہیں، ایک نشہ بطریق مباح جیسے دوا پینا اور مکڑہ اور مضطر کا شراب پینا، اور یہ قسم اغماء کے درجہ میں ہے، اور دوسرا نشہ حرام طریقہ پر، اور یہ قسم خطاب کے منافی نہیں ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”یا ایہا الذین آمنوا لا تقربوا الصلوۃ وانتم سکاری“ پس نشہ اہلیت میں کسی چیز کو باطل نہیں کرے گا، اور اس پر احکام شرع لازم ہوں گے، اور اس کے تمام تصرفات نافذ ہوں گے سوائے ردت کے استحساناً اور علاوہ ان حدود کے جو خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں، اس لئے کہ نشہ والا آدمی کسی چیز پر برقرار نہیں رہے گا تو سکر رجوع کے قائم مقام کیا جائے گا، پس سکر عمل کرے گا اس اقرار میں جو رجوع کا احتمال رکھتا ہے۔

تشریح:- عوارض مکتبہ میں سے دوسرا عارض سکر (نشہ) ہے، اس کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک وہ سکر جو مباح طریقہ سے پیدا ہو، جیسے دوا سے نشہ پیدا ہو جائے، ایسے ہی مکڑہ اور مضطر کا شراب یعنی کسی کو دھمکی دیکر شراب پینے پر مجبور کیا، اور ڈر کر اس نے شراب پی لی، یا مضطر شراب پینے پر مجبور ہو گیا، یہاں تینوں جگہ نشہ مباح طریق سے پیدا ہوا ہے، سکر کی یہ قسم اغماء (بیہوشی) کے درجہ میں ہے، لہذا اس کا عتاق، طلاق، اور دوسرا کوئی تصرف صحیح نہ ہوگا جیسے اغماء میں تمام تصرفات غیر معتبر ہوتے ہیں۔

سکر کی دوسری قسم وہ نشہ جو حرام طریقہ پر پیدا ہو، جیسے شراب پی کر نشہ پیدا ہوا، تو یہ سکر خطاب کے منافی نہیں ہے جس پر علماء کا اجماع ہے، دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے، ”یا ایہا الذین آمنوا لا تقربوا الصلوۃ وانتم سکاری“ اگر نشہ کی حالت میں یہ خطاب ہے تو اس کا منافی خطاب نہ ہونا ظاہر ہے، کیوں کہ نشہ والوں سے کہا جا رہا ہے کہ نشہ کی حالت میں نماز سے قریب نہ آؤ، معلوم ہوا کہ یہ خطاب کے اہل ہیں، اور اگر نشہ سے پہلے کی حالت میں خطاب ہے تو بھی خطاب کے منافی نہیں ہے، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ کہہ رہے ہیں کہ جب تم نشہ کی حالت میں ہو جاؤ تو نماز کے قریب مت جانا، اگر نشہ خطاب کے منافی ہوتا تو یہ خطاب درست نہ ہوتا، جیسے عاقل سے یہ خطاب

درست نہیں کہ جب تو پاگل ہو جائے تو یہ کام مت کرنا، کیونکہ پاگل ہونے کی حالت میں اہلیت ہی نہ ہوگی، اور یہاں نشہ کی حالت میں اہلیت ہے، اس لئے اللہ نے خطاب کیا، معلوم ہوا کہ نشہ والا خطاب کا اہل ہے، تو سکران پر تمام احکام لازم ہوں گے، اور طلاق، عتاق، خرید و فروخت وغیرہ تمام تصرفات نافذ ہوں گے۔

الالردة استحساناً:- البتہ اگر سکران مرتد ہو جائے اور کفریہ کلمہ کہے تو استحساناً اور خلاف قیاس معتبر نہ ہوگا اور اس پر کفر کا حکم نہ لگے گا، کیونکہ آدمی کی ردّت و کفر میں اعتقاد اور قصد کا دخل ہوتا ہے، اور سکران زبان سے تو کہہ رہا ہے مگر اس کا اعتقاد و قصد نہیں ہوتا ہے، لہذا روت و کفر کا تحقق نہ ہوگا، اور دیگر تصرفات طلاق و عتاق وغیرہ میں بھی اگر چہ اس کا قصد نہیں ہوتا، پھر بھی اس کو مکلف مانا گیا ہے زجراً و تنبیہاً تاکہ وہ حرام کاموں سے رک جائے، بہر حال ردّت اس کی غیر معتبر ہے، اسی طرح ان حدود کا اقرار بھی معتبر نہیں ہے، جو خالص اللہ کا حق ہے، لہذا اگر وہ شرب خمر، سرقہ، یا زنا کا اقرار کرے گا تو حد جاری نہ ہوگی، کیونکہ ان حدود میں اقرار سے رجوع معتبر ہوتا ہے، اور نشہ کی حالت رجوع کی دلیل ہے، اس لئے کہ نشہ والا کسی بات پر برقرار نہیں رہتا ہے، پس سکر رجوع کے قائم مقام ہو جائے گا، اور سکر رجوع کی وجہ سے اسقاط حد میں مؤثر اور عامل ہوگا، گویا یوں کہا جائے گا کہ سکران نے اقرار کیا تھا پھر رجوع کر لیا، لیکن اگر وہ اللہ کے حقوق کے علاوہ حدود کا اقرار کرتا ہے، جیسے حد قذف یا قصاص وغیرہ تو اس میں حق العبد بھی شامل ہے، اور حقوق العباد میں بندہ کا رجوع معتبر نہیں ہے جب رجوع معتبر نہیں ہے تو دلیل رجوع کا تو بدرجہ اولیٰ اعتبار نہ ہوگا، لہذا ان حقوق میں سکر رجوع کے قائم مقام نہ ہوگا، پس اس کا اقرار معتبر ہوگا اور حد جاری ہوگی۔

وَأَمَّا الْهَزْلُ فَتَفْسِيرُهُ اللَّعِبُ وَهُوَ أَنْ يُرَادَ بِالشَّيْءِ غَيْرُ مَا وَضِعَ لَهُ فَلَا يَنَافِي
الرِّضَاءَ بِالْمُبَاشَرَةِ وَلِهَذَا يُكَفَّرُ بِالزِّدَّةِ هَازِلًا لِكُنْهَ يُنَافِي اخْتِيَارَ الْحُكْمِ
وَالرِّضَاءَ بِهِ بِمَنْزِلَةِ شَرْطِ الْخِيَارِ فِي الْبَيْعِ فَيُؤْتَرُ فِيمَا يَحْتَمِلُ النَّقْضَ كَالْبَيْعِ
وَالْإِجَارَةِ فَإِذَا تَوَاضَعَا عَلَى الْهَزْلِ بِأَصْلِ الْبَيْعِ يَنْعَقِدُ الْبَيْعُ فَاسِدًا غَيْرَ
مُوجِبٍ لِلْمَلِكِ وَإِنْ اتَّصَلَ بِهِ الْقَبْضُ كَخِيَارِ الْمُتَبَايَعِينَ وَكَمَا إِذَا شَرِطَ
الْخِيَارَ لَهُمَا أَبَدًا فَإِذَا انْقَضَ أَحَدُهُمَا انْتَقَضَ وَإِنْ أَجَازَهُ جَازَ لِكِنْ عِنْدَ أَبِي
حَنِيفَةَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُقَدَّرًا بِالثَّلَاثِ وَلَوْ تَوَاضَعَا عَلَى الْبَيْعِ بِالْفَيْدِ رَهْمِ
أَوْ عَلَى الْبَيْعِ بِمِائَةِ دِينَارٍ عَلَى أَنْ يَكُونَ الثَّمَنُ أَلْفَ دِرْهَمٍ فَالْهَزْلُ بَاطِلٌ
وَالتَّسْمِيَةُ صَحِيحَةٌ فِي الْفَضْلَيْنِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَالَ صَاحِبَاهُ يَصِحُّ

الْبَيْعُ بِالْفِ دَرْهَمٍ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ وَبِمَائَةِ دِينَارٍ فِي الْفَصْلِ الثَّانِي لِإِمْكَانِ
الْعَمَلِ بِالْمُوَاضَعَةِ فِي الثَّمَنِ مَعَ الْجِدِّ فِي أَصْلِ الْعَقْدِ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ دُونَ
الثَّانِي وَإِنَّا نَقُولُ بِأَنَّهُمَا جَدًّا فِي أَصْلِ الْعَقْدِ وَالْعَمَلِ بِالْمُوَاضَعَةِ فِي الْبَدَلِ
يَجْعَلُهُ شَرْطًا فَاسِدًا فِي الْبَيْعِ فَيَفْسُدُ الْبَيْعُ فَكَانَ الْعَمَلُ بِالْأَصْلِ أَوْلَى مِنْ
الْعَمَلِ بِالْوَصْفِ عِنْدَ تَعَارُضِ الْمَوَاضِعَيْنِ فِيهِمَا۔

ترجمہ:- اور بہر حال ہزل تو اس کی تفسیر لعب ہے، اور وہ یہ ہے کہ شی سے اس کا غیر موضوع لہ مراد لیا جائے، پس ہزل مباشرت سے رضا کے منافی نہیں ہے، اور اسی وجہ سے مزاق اردت کی وجہ سے کافر قرار دیا جائے گا، لیکن ہزل اختیار حکم اور رضا بالحکم کے منافی ہے، بیع میں شرطِ خیار کے درجہ میں، پس ہزل ان امور میں مؤثر ہوگا جو نقض کا احتمال رکھتے ہیں، جیسے بیع اور اجارہ، پس جب دونوں نے اصل بیع میں ہزل پر اتفاق کیا، تو بیع فاسد ہو کر منعقد ہو جائے گی، جو ملک کو ثابت کرنے والی نہ ہوگی، اگرچہ اس کے ساتھ قبضہ متصل ہو جائے، جیسے عاقدین کا ایک ساتھ خیار اور جیسے عاقدین کے لئے ہمیشہ کے لئے خیار کی شرط ہو، پس اگر ان دونوں میں سے ایک نے بیع کو توڑا تو بیع ٹوٹ جائے گی، اور اگر ان دونوں نے ایک ساتھ اجازت دیدی تو بیع جائز ہو جائے گی، لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک واجب ہے کہ اجازت کا وقت تین دن کے ساتھ مقدر ہو۔

اور اگر ان دونوں نے موافقت کر لی دو ہزار کے بدلہ بیع پر یا سو دینار کے بدلہ بیع پر، اس شرط پر کہ ثمن ایک ہزار درہم ہوگا، تو ہزل باطل ہے اور تسمیہ صحیح ہے دونوں صورتوں میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک، اور صاحبین نے فرمایا کہ پہلی صورت میں، ایک ہزار کے بدلہ اور دوسری صورت میں، سو دینار کے بدلہ بیع صحیح ہے، ثمن میں موافقت پر عمل کے ممکن ہونے کی وجہ سے اصل عقد میں جد کے ساتھ پہلی صورت میں نہ کہ دوسری صورت میں اور ہم کہیں گے کہ ان دونوں نے اصل عقد میں جد کو اپنا یا ہے، اور بدل (ثمن) کے اندر موافقت پر عمل کرنا اس کو بیع میں شرط فاسد بنادے گا، پس بیع فاسد ہو جائے گی، پس اصل پر عمل کرنا وصف پر عمل کرنے سے اولیٰ ہوگا ان دونوں (اصل اور وصف) میں موافقتوں کے تعارض کے وقت۔

تشریح:- عوارض مُکَلَّسَبہ میں تیسرا عارض ہزل ہے، ہزل کے معنی ہے لعب یعنی کھیل، مذاق، یہ جد کی ضد ہے، جس کے معنی ہیں حقیقت، جس میں مذاق نہ ہو، ہزل کہتے ہیں لفظ سے نہ اس کے حقیقی معنی مراد ہونہ مجازی معنی، اور جد کہتے ہیں لفظ سے اس کے حقیقی یا مجازی معنی مراد لینا، ہزل مجاز سے علیحدہ چیز ہے، اس لئے کہ ہزل غیر پسندیدہ ہے جب کہ

مجاز تو فصاحت و بلاغت کا ایک اہم رکن ہے، اور قرآن وحدیث میں بکثرت مستعمل ہے، پس دونوں کی تعریف میں یہ فرق ہے کہ مجاز میں لفظ کے معنی غیر موضوع لہ مراد ہوتے ہیں، اور ہزل میں نہ موضوع لہ معنی مراد ہوتا ہے نہ غیر موضوع لہ معنی بلکہ اس سے صرف مذاق مراد ہوتی ہے، بہر حال ہزل میں جو کلام بولا جاتا ہے، اس کے حکم کو اختیار کرنے کا ارادہ نہیں ہوتا ہے اور نہ حکم سے رضا ہوتی ہے، یعنی ہزل کرنے والا اپنے کلام سے اس کا نہ حکم چاہتا ہے، نہ اس پر راضی ہوتا ہے، بلکہ وہ تو صرف مذاق کرتا ہے، البتہ مباشرت اور کلام بولنے میں اس کی رضا ہوتی ہے، اسی لئے اگر مذاق میں وہ کلمہ کفر بولتا ہے، تو کافر قرار دیا جائے گا، ہزل بالکل ایسا ہی ہے جیسے بیج میں خیار شرط، کہ خیار کی شرط لگانے والا نفس بیج پر تو راضی ہے، البتہ بیج کے حکم یعنی ثبوت ملک پر ابھی راضی نہیں ہے، ایسے ہی ہزل کرنے والا جو کلام کر رہا ہے وہ تو اپنی رضا سے کر رہا ہے، مگر اس کے حکم کو نہیں چاہتا، اور حکم پر راضی نہیں ہوتا ہے، لہذا ہر وہ حکم جو نقض اور فسخ کا احتمال رکھتا ہے اس میں ہزل مؤثر ہوگا یعنی ہر وہ حکم جو رضا اور اختیار پر موقوف ہے، اس میں ہزل مؤثر ہوگا جیسے بیج اور اجارہ پس یہ مذاق سے منعقد نہ ہوگا، اور جو حکم رضا اور اختیار پر موقوف نہیں ہے، صرف تلفظ سے ہو جاتا ہے، تو ہزل اس میں مؤثر نہ ہوگا جیسے طلاق اور عتاق، لہذا طلاق و عتاق ہزل سے واقع ہو جائیگے۔ پھر یہ جاننا چاہیے کہ ہزل کی تین قسمیں ہیں (۱) انشاءات میں ہزل (۲) اخبارات میں ہزل (۳) اقرار میں ہزل، انشاء میں ہزل کا بیان شروع کر رہے ہیں۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر بائع اور مشتری نے اصل بیج میں ہزل پر اتفاق کیا، یعنی دونوں نے یہ طے کیا کہ ہمارے درمیان کوئی بیج نہیں ہے مگر صرف لوگوں کے سامنے ہم بیج کو ظاہر کریں گے، چنانچہ لوگوں کے سامنے انہوں نے بیج کی پھر لوگوں کے چلے جانے کے بعد اسی مذاق پر وہ قائم رہیں، تو بیج فاسد ہو کر منعقد ہو جائے گی، بیج کے سبب یعنی ایجاب و قبول پر رضا مندی کی وجہ سے بیج تو منعقد ہو جائے گی، مگر اس سے ملک ثابت نہ ہوگی بلکہ بیج فاسد ہوگی، کیوں کہ دونوں بیج کے حکم یعنی ملک پر رضا مند نہیں ہیں، اگرچہ جانبین سے بیج اور ثمن پر قبضہ ہو گیا ہو، حتیٰ کہ اگر بیج غلام ہو اور مشتری نے قبضہ کے بعد اس کو آزاد کر دیا تو اعتاق نافذ نہ ہوگا، جیسا کہ اگر بائع اور مشتری دونوں کو خیار حاصل ہو تو ملک ثابت نہیں ہوتی، جب کہ خیار والی بیج میں عقد صحیح ہوتا ہے، پھر بھی ثبوت ملک نہیں ہوتا، اور یہاں عقد ہی فاسد ہے تو بدرجہ اولیٰ ثبوت ملک نہ ہوگا، — اور یہ ایسا ہے جیسے عاقدین نے خیار مؤبد یعنی ہمیشہ کے لئے خیار کی شرط لگا دی تو بیج فاسد ہو جاتی ہے، اور ثبوت ملک نہیں ہوتا ہے، اسی طرح بیج پر ہزل کی صورت میں ہوگا، یعنی بیج فاسد ہوگی، ثبوت ملک نہ ہوگا، لیکن چونکہ فی الجملہ بیج کا انعقاد ہوتا ہے، تو دونوں کو اختیار ہوگا، اگر دونوں نے بیج کے ثبوت پر اتفاق کر لیا تو بیج صحیح ہو جائے گی، اور اگر ایک نے توڑ دی تو بیج فسخ ہو جائے گی، اس لئے کہ ہر ایک کو بیج فسخ کرنے کا اختیار ہے، اور اگر ایک نے بیج نافذ کی تو دوسرے کی اجازت پر موقوف ہوگی — پھر چونکہ ہزل فی البیع کو

خیار شرط پر قیاس کیا ہے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تین دن کی مدت تک اجازت کا وقت رہے گا، اس کے بعد اجازت نہ ہوگی، بیع ختم ہو جائے گی، کیونکہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک خیار شرط کی مدت تین دن ہیں، اور صاحبین کے نزدیک خیار کی مدت تین دن نہیں ہیں بلکہ اس کے بعد بھی خیار رہتا ہے، لہذا یہاں بھی وہ دونوں تین دن کے بعد بھی بیع کو جائز قرار دے سکتے ہیں۔

ولو تواضعا على البيع :- مصنف نے ماقبل میں اصل بیع میں ہزل کو بیان کیا اب مقدار ثمن میں ہزل اور جنس ثمن میں ہزل کو بیان کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ اگر اصل بیع میں تو ہزل نہ ہو، مگر مقدار ثمن میں ہزل ہو، یعنی دونوں نے طے کیا کہ اصل ثمن تو ایک ہزار ہوگا مگر ہم لوگوں کے سامنے دو ہزار ظاہر کریں گے یہ مقدار ثمن میں ہزل ہوا، جنس ثمن میں ہزل یہ ہے کہ دونوں نے طے کیا کہ بیع تو کرنی ہے، اور بیع میں اصل ثمن ایک ہزار رہے گا مگر لوگوں کے سامنے ہم مذاقاً ثمن ایک سودینار ظاہر کریں گے، تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں ہزل باطل اور تسمیہ صحیح ہوگا، لہذا دو ہزار بولنے کی صورت میں دو ہزار ثمن ہوگا، سودینار بولنے کی صورت میں سودینار ثمن ہوگا، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ پہلی صورت میں ایک ہزار درہم ثمن ہوگا، اور دوسری صورت میں سودینار ثمن ہوگا، جیسے امام صاحب کہتے ہیں، کیونکہ پہلی صورت میں اتحاد جنس ہے، اس لئے ان دونوں کی جد میں موافقت (اس طور پر کہ دونوں بیع کے منعقد ہونے کو چاہتے ہیں) اور ہزل پر موافقت (اس طور پر کہ اصل ثمن تو ایک ہزار ہے، لیکن مذاقاً دو ہزار درہم ذکر کریں گے) جمع ہو سکتی ہے، لہذا بیع میں اگرچہ دو ہزار کا ذکر کیا ہے لیکن ایک ہزار درہم پر جو دو ہزار کے ضمن میں ہے بیع منعقد ہو جائے گی، اس لئے کہ دونوں کے مذاق پر اتفاق کی وجہ سے بائع اس کا مطالبہ بھی نہیں کرے گا، اور بندوں کی طرف سے جس شرط کا مطالبہ نہ کیا جائے وہ شرط عقد کو فاسد نہیں کرتی ہے، اور پہلی صورت میں چونکہ ثمن میں اتحاد جنس نہیں ہے، اس لئے دونوں کی جد پر موافقت کا تقاضا یہ ہے کہ بیع صحیح ہو، اور ہزل پر موافقت (یعنی دونوں کا اس پر متفق ہونا کہ اصل ثمن تو ایک ہزار ہے، مگر ہم مذاقاً سودینار کہیں گے) کا تقاضا یہ ہے کہ عقد بیع ثمن سے خالی ہو، کیونکہ عقد بیع میں سودینار کا ذکر کیا ہے، مگر یہ ہزل کی وجہ سے ثمن نہیں ہے، اور وہ ایک ہزار جو ان دونوں نے واقعی ثمن مانا ہے اس کا عقد میں ذکر نہیں ہے، اس لئے یہ ایک ہزار بھی ثمن نہیں بن سکتا، اور ہزل کی وجہ سے سودینار بھی ثمن نہیں بن سکتا، تو عقد ثمن سے خالی ہو گیا اور یہ مفسد بیع ہے تو دونوں موافقتوں میں تطبیق نہیں سکتی ہے تو ایک کو چھوڑنا پڑے گا، پس عقد بیع کو صحیح کرنے کے لیے ہم نے موافقت فی الجہد کو ترجیح دی، اور موافقت فی الہزل کو چھوڑ دیا تو ہزل جو سودینار کہا ہے اس میں ہزل کا اعتبار نہ ہوگا، لہذا سودینار ثمن ہو جائے گا۔

وانا نقول :- امام صاحب کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ دوسری صورت میں جیسے موافقت فی

الحبد اور موافقت فی الہزل میں تطبیق نہیں ہو سکتی ہے، جیسے آپ نے ابھی بیان کیا، تو اسی طرح پہلی صورت میں بھی تطبیق ممکن نہیں ہے، کیونکہ جب دونوں نے اصل عقد میں جد پر موافقت کی یعنی دونوں نے بیع کے منعقد ہونے کو چاہا، مگر مقدارِ ثمن میں ہزل پر موافقت کی یعنی یہ طے کیا کہ اصل ثمن تو ایک ہزار ہے، مگر ہم سنانے کے لئے دو ہزار بولیں گے، تو اس میں ایک ہزار تو ثمن بن گیا اور دوسرا ایک ہزار جو زائد ہے، ثمن نہیں ہے، بائع نے بیع کے وقت اس کا بھی ذکر کیا ہے، کیوں کہ بائع نے دو ہزار بولا ہے، تو گویا بائع نے ایک ہزار زائد کو قبول کرنے کی شرط لگا دی جو ثمن نہیں ہے، اور یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے، جس سے بیع فاسد ہو جاتی ہے، اور اس شرط میں بائع کا نفع بھی ہے، اگر چہ ہزل و مذاق میں کہنے کی وجہ سے وہ اس کا مطالبہ نہیں کرے گا، لیکن رضا کی وجہ سے طلب نہ کرنا بیع کو صحیح نہیں کرے گا، جیسے باہمی رضا کے باوجود ر بوج صحیح نہیں ہوتا ہے، بہر حال دونوں موافقتوں میں تطبیق ممکن نہیں ہے، تو موافقت فی الحبد کو موافقت فی الہزل پر ترجیح دیں گے، کیونکہ موافقت فی الحبد اصل ہے، اس لئے کہ اس پر عمل کرنے سے بیع منعقد ہوتی ہے، جو دونوں کا مقصود ہے، اور مقصود اصل ہوتا ہے، اور موافقت فی الہزل وصف ہے، کیونکہ ثمن کا درجہ بیع میں وصف کا ہے، پس اصل اور وصف میں تعارض کے وقت اصل پر عمل اولیٰ ہے۔

وَهَذَا بِخِلَافِ النِّكَاحِ حَيْثُ يَجِبُ الْأَقْلُ بِالْإِجْمَاعِ لِأَنَّ النِّكَاحَ لَا يَفْسُدُ بِالشَّرْطِ
الْفَاسِدِ فَأَمَّا كَنْ الْعَمَلِ بِالْمَوَاضِعَيْنِ وَلَوْ ذَكَرَ فِي النِّكَاحِ الدَّ نَانِيرَ
وَعَرَضَهُمَا الذَّرَاهِمُ يَجِبُ مَهْرُ الْمَثَلِ لِأَنَّ النِّكَاحَ يَصِحُّ بِغَيْرِ تَسْمِيَةِ بِخِلَافِ
الْبَيْعِ وَلَوْ هَزَلًا بِأَصْلِ النِّكَاحِ فَالْهَزْلُ بَاطِلٌ وَالْعَقْدُ لَازِمٌ وَكَذَلِكَ الطَّلَاقُ
وَالْعَتَاقُ وَالْعَفْوُ عَنِ الْقِصَاصِ وَالْيَمِينُ وَالنَّذْرُ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثَلَاثُ
جِدْهَنْ جِدُّوهُنَّ جِدُّ النِّكَاحِ وَالطَّلَاقُ وَالْيَمِينُ وَلِأَنَّ الْهَازِلَ مُخْتَارٌ
لِلْسَبَبِ رَاضٍ بِهِ دُونَ حُكْمِهِ وَحُكْمُ هَذِهِ الْأَسْبَابِ لَا يَحْتَمِلُ الزَّدَّ وَالْتِرَاحِي
الْأَتَرَى أَنَّهُ لَا يَحْتَمِلُ خِيَارَ الشَّرْطِ وَأَمَّا مَا يَكُونُ الْمَالُ فِيهِ مَقْصُودًا مِثْلَ
الْخُلْعِ وَالْعَتَقِ عَلَى مَالٍ وَالصُّلْحِ عَنْ دَمٍ الْعَمْدِ فَقَدْ ذَكَرَ فِي كِتَابِ الْإِكْرَاهِ فِي
الْخُلْعِ أَنَّ الطَّلَاقَ وَقَعَ وَالْمَالُ لَازِمٌ وَهَذَا عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ
لِأَنَّ الْخُلْعَ لَا يَحْتَمِلُ خِيَارَ الشَّرْطِ عِنْدَهُمَا سَوَاءً هَزَلًا بِأَصْلِهِ أَوْ بِقَدْرِ الْبَدَلِ أَوْ
بِجَنْسِهِ يَجِبُ الْمُسَمَّى عِنْدَهُمَا وَصَارَ كَالَّذِي لَا يَحْتَمِلُ الْفُسْخَ تَبَعًا أَمَّا عِنْدَ

أَبِي حَنِيفَةَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَإِنَّ الطَّلَاقَ يَتَوَقَّفُ عَلَى اخْتِيَارِهَا بِكُلِّ حَالٍ لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ خِيَارِ الشَّرْطِ وَقَدْ نَصَّ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي خِيَارِ الشَّرْطِ مِنْ جَانِبِهَا أَنَّ الطَّلَاقَ لَا يَقَعُ وَلَا يَجِبُ الْمَالُ إِلَّا أَنْ تَشَاءَ الْمَرْأَةُ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ وَيَجِبُ الْمَالُ فَكَذَلِكَ هُنَا لِكُنْهَ غَيْرُ مُقَدَّرٍ بِالثَّلَاثِ وَكَذَلِكَ هَذَا فِي نِظَائِرِهِ۔

ترجمہ:- اور یہ (بیع) نکاح کے برخلاف ہے، چنانچہ بالا جماع اقل واجب ہوگا، اس لئے کہ نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا ہے، پس دونوں موافقتوں پر عمل کرنا ممکن ہوگا، اور اگر دونوں نے نکاح میں دنیا نیر کو ذکر کیا، اور ان کی غرض دراہم ہے، تو مہر مثل واجب ہوگا، اس لئے کہ نکاح بغیر تسمیہ کے درست ہے، برخلاف بیع کے، اور اگر دونوں نے اصل نکاح کے بارے میں مذاق کیا، تو ہزل باطل ہے اور عقد لازم ہے، اور اسی طرح طلاق، عتاق اور قصاص کو معاف کرنا، اور یمین (تعلیق) اور نذر ہے، آپ علیہ السلام کے ارشاد کی وجہ سے کہ تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کی سنجیدگی بھی سنجیدگی ہے اور ان کا مذاق بھی سنجیدگی ہے، نکاح اور طلاق اور یمین، اور اس لئے کہ مذاق کرنے والا سبب کو اختیار کرنے والا ہے، سبب پر راضی ہے نہ کہ اس کے حکم پر، اور ان اسباب کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ہے، کیا تو نہیں دیکھتا کہ یہ (یعنی ان میں سے کوئی بھی) اختیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

اور بہر حال وہ عقد جس میں مال مقصود ہو، جیسے خلع، عتق علی الممال، اور صلح عن دم العمد، پس امام محمد نے مبسوط کی کتاب الاکراہ میں خلع کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ طلاق واقع ہو جائے گی، اور مال لازم ہوگا، اور یہ حکم صاحبین کے نزدیک ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک خلع اختیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے، خواہ وہ اصل عقد کے بارے میں مذاق کریں، یا بدل خلع کی مقدار کے بارے میں، یا بدل خلع کی جنس کے بارے میں، تو صاحبین کے نزدیک مسمی واجب ہوگا، اور یہ بدل خلع اس چیز کے مانند ہو گیا جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے تابع ہونے کی وجہ سے، بہر حال امام ابو حنیفہ عَلَيْهِ السَّلَامُ کے نزدیک پس طلاق عورت کے اختیار پر موقوف رہے گی ہر حال میں، اس لئے کہ ہزل اختیار شرط کے درجہ میں ہے، اور (جامع صغیر میں) عورت کی جانب سے اختیار شرط کے بارے میں امام ابو حنیفہ عَلَيْهِ السَّلَامُ سے بصراحت مروی ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی، اور مال واجب نہ ہوگا، مگر یہ کہ عورت چاہے، تو طلاق واقع ہوگی اور مال واجب ہوگا، پس اسی طرح یہاں، لیکن یہ اختیار تین دن کے ساتھ مقدر نہیں ہے، اور اسی طرح یہ حکم و اختلاف ہے اس کے نظائر میں۔

تشریح:- مصنف عَلَيْهِ السَّلَامُ فرماتے ہیں کہ بیع کا مسئلہ جو ماقبل میں مذکور ہوا، وہ مسئلہ نکاح کے برخلاف ہے، چنانچہ نکاح میں اگر عاقدین نے مقدار مہر میں ہزل کیا کہ مہر ایک ہزار ہی ہوگا مگر ہم لوگوں کے سامنے دو ہزار کہیں گے، تو

یہاں امام صاحب اور صاحبین سب کے نزدیک اقل مہر یعنی ایک ہزار واجب ہوگا، دو ہزار واجب نہ ہوگا، صاحبین کے نزدیک تو بیع اور نکاح کا مسئلہ ایک ہی ہے البتہ امام صاحب کے نزدیک بیع اور نکاح میں فرق ہے، بیع میں ہزل کی صورت میں دو ہزار ثمن واجب ہوتا ہے، اور نکاح میں ہزل کی صورت میں ایک ہزار واجب ہوگا، وجہ فرق یہ ہے کہ بیع میں اگر دو ہزار کو ثمن نہ قرار دیا جائے، بلکہ ایک ہزار کو ثمن قرار دیا جائے تو دوسرے ایک ہزار کو قبول کرنے کی شرط فاسد ہوگی، اور شرط فاسد سے بیع فاسد ہو جاتی ہے، اور نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا ہے، لہذا دو ہزار جس کا دونوں نے ہزل کیا ہے باطل نہ ہوگا، کیونکہ یہاں موافقت فی الجہد یعنی ایک ہزار پر نکاح ہونا اور موافقت فی الہزل یعنی دو ہزار کو صرف مذاقاً ذکر کرنا دونوں جمع ہو سکتے ہیں، لہذا دو ہزار میں ایک ہزار تو سنجیدگی سے کہا ہے، وہ مہر بنے گا، اور دوسرا ایک ہزار جو مذاقاً کہا ہے وہ واجب نہ ہوگا، تو یہ مثال ہوئی مقدار مہر میں ہزل کی، — اور اگر میاں بیوی نے جنس مہر میں ہزل کیا جیسے اصل مہر تو دو ہزار درہم ہیں مگر لوگوں کے سامنے انہوں نے دو ہزار دینار کا ذکر کیا، اب اگر دونوں ہزل پر برقرار ہوں، یا خالی الذہن ہوں، یا ہزل میں دونوں کا اختلاف ہو جائے تو ان سب صورتوں میں مہر مثل واجب ہوتا ہے، کیونکہ جو چیز اصل مہر ہے اس کا نکاح میں ذکر ہی نہیں آیا تو گویا بغیر مہر کے نکاح ہوا، اور ایسی صورت میں مہر مثل واجب ہوتا ہے، اور اگر ہزل سے اعراض پر دونوں کا اتفاق ہو جائے تو مسمی واجب ہوگا، برخلاف بیع کے، کیونکہ بیع بغیر ثمن کے صحیح ہی نہیں ہوتی ہے، بلکہ بیع فاسد ہو جاتی ہے، پس جنس ثمن میں ہزل پر موافقت اور اصل بیع میں جد پر موافقت دونوں میں تطبیق نہیں ہو سکتی ہے، کیونکہ ہزل کا تقاضا یہ ہے کہ وہ ثمن نہ ہو اور اصل بیع میں جد کا تقاضا ہے کہ وہ ثمن ہو، تو تعارض ہو گیا، لہذا بیع فاسد ہو جائے گی، اور نکاح میں دونوں موافقتوں میں تطبیق ممکن ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔

ولو هذا باصل النكاح:- اور اگر میاں بیوی نے اصل نکاح میں ہزل کیا، اس طور پر کہ مرد نے عورت سے کہا کہ میں مذاقاً لوگوں کے سامنے نکاح کرونگا، اور اصل میں ہمارے درمیان نکاح نہیں ہوگا، پھر یہ دونوں خواہ ہزل و مذاق پر متفق ہوں، یا مذاق کو نظر انداز کرنے پر متفق ہوں، یا ہزل و مذاق ہونے میں دونوں کا اختلاف ہو جائے، یا دونوں عقد کے وقت ہزل سے خالی الذہن ہوں بہر صورت عقد لازم ہو جائے گا، اور ہزل کا اعتبار نہ ہوگا، یہی حکم طلاق کا بھی ہے، کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ میں مذاقاً تجھے طلاق دوں گا، اور حقیقت میں طلاق نہ ہوگی، — اسی طرح مولیٰ نے غلام کو کہا میں تجھے مذاقاً آزاد کروں گا، حقیقت میں آزادی نہ ہوگی — اسی طرح قاتل سے مقتول کے ولی نے قصاص کو مذاقاً معاف کر دیا، یا یمین پر ہزل کیا، یمین سے مراد تعلیق ہے۔ یعنی بیوی سے کہا کہ میں مذاق میں تجھے تعلیقاً طلاق دوں گا، یا غلام سے کہا کہ میں مذاقاً تیری آزادی کو معلق کروں گا، یا مذاقاً نذر مانی تو ان تمام صورتوں میں عقد لازم ہو جائے گا یعنی طلاق، عتاق واقع ہوگا، قصاص معاف ہوگا، قسم اور نذر واقع ہو جائے گی، اور

ہزل کا اعتبار نہ ہوگا، — اس پر مصنف دو دلیلیں ذکر کر رہے ہیں، نقلی دلیل یہ حدیث ہے ”ثَلَاثُ جَدَهْنِ وَجَدَ هَذَا لَهْنُ جَدِّ“ النكاح والطلاق واليمين“ تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کو سچ مچ انجام دینا تو سچ مچ ہے ہی، ان کا مذاق بھی سچ مچ پر محمول ہے، وہ تین چیزیں یہ ہیں نکاح، طلاق، اور یمن، اور بعض روایتوں میں نذر کا بھی ذکر ہے، اور رہا قصاص کو معاف کرنا تو اس کا ثبوت دلالت النص سے ہے، اس طرح کہ عفون القصاص اعتاق کے قبیل سے ہے، — اور دلیل عقلی یہ ہے کہ یہاں مذاق کرنے والا سبب سے اور اس کے تکلم سے تو راضی ہے، البتہ سبب کے حکم سے راضی نہیں ہے، اور اس میں رضا کی ضرورت بھی نہیں ہے، محض سبب کا پایا جانا کافی ہے، جب سبب پایا گیا تو حکم واقع ہو جائے گا، چاہے حکم پر راضی ہو یا نہ ہو، کیونکہ یہ سبب معاملے ایسے ہیں جن میں نہ رد کا احتمال ہے، نہ اقالہ اور فسخ کا احتمال ہے اور نہ ترانخی کا، یہی وجہ ہے کہ ان معاملات میں اختیار شرط نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اختیار شرط سے تو انعقاد سبب کے بعد حکم مؤخر ہو جاتا ہے، اور ان معاملات میں ترانخی کا احتمال نہیں ہوتا ہے، پس جیسے اختیار شرط ان اسباب میں مؤثر نہیں ہوتا ہے، ایسے ہی ہزل بھی مؤثر نہ ہوگا۔

واما مايكون المال فيه مقصوداً:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر ہزل ایسے عقد میں ہو جس میں مال مقصود ہو، جیسے خلع، عتق علی مال اور صلح عن دم العمد، ان تمام میں مال مقصود ہے کیونکہ ان میں مال بغیر ذکر کے واجب نہیں ہوتا ہے، لیکن جب مال کی شرط لگا دی تو معلوم ہوا کہ مال ہی مقصود ہے، ان میں ہزل کی صورت یہ ہے کہ دونوں باہم یہ طے کریں کہ ہم لوگوں کے سامنے دو ہزار روپے پر خلع کریں گے، حقیقت میں ہمارے درمیان خلع نہ ہوگا، یہ اصل خلع میں ہزل ہے، یا یہ طے کریں کہ ہم لوگوں کے سامنے دو ہزار میں خلع کریں گے، اور حقیقت میں ایک ہزار میں خلع ہوگا تو یہ بدل خلع میں ہزل ہے، یا دونوں یہ طے کریں کہ ہم لوگوں کے سامنے دو ہزار درہم پر خلع کریں گے، اور حقیقت میں دو سو دینار بدل خلع ہوگا، یہ جنس بدل خلع میں ہزل کی صورت ہے، ایسے ہی عتق اور قتل عمد کی صلح میں ہزل کی یہ صورتیں ہوں، اس طرح ہزل کر کے دونوں ہزل پر باقی ہوں، یا ہزل سے اعراض کرنے پر متفق ہوں، یا ہزل سے خالی الذھن ہوں، یا ہزل میں دونوں میں اختلاف ہو جائے، ان تمام صورتوں میں مبسوط کے کتاب الاکراہ کے مطابق خلع میں صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ ہزل باطل ہو جائے گا، اور طلاق واقع ہو جائے گی، اور جو مال ذکر کیا ہے وہ واجب ہو جائے گا، مذاق کا اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ خلع میں اختیار شرط کا احتمال نہیں ہوتا ہے، لہذا اگر خلع میں بیوی کے حق میں اختیار شرط ہو تب بھی مال واجب ہوگا، اور طلاق واقع ہو جائے گی، اور اختیار باطل ہوگا، تو خلع میں جب صاحبین کے نزدیک اختیار شرط کا احتمال نہیں تو خلع میں مذاق کا بھی اعتبار نہ ہوگا، مذاق باطل ہوگا، کیونکہ حکم سے عدم رضا میں ہزل و مذاق اختیار شرط کے درجہ میں ہے، لہذا جب ہزل کا کوئی اعتبار نہیں تو طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب

ہو جائے گا۔

ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ خلع تو مال کے ساتھ ہوتا ہے، اور مال میں ہزل مؤثر ہوتا ہے، لہذا عقد خلع میں بھی ہزل مؤثر ہونا چاہیے، اس کا جواب دے رہے ہیں کہ یہاں اصل خلع ہے، اور اس کے ضمن میں اس کے تابع ہو کر مال ثابت ہوتا ہے، مال اصل مقصود نہیں ہے، لہذا جب خلع میں جو اصل ہے فسخ کا احتمال نہیں ہوتا ہے تو اس میں ہزل بھی مؤثر نہ ہوگا اور جب اصل میں ہزل مؤثر نہیں تو بدل خلع جو تابع ہے اس میں بھی ہزل مؤثر نہ ہوگا۔ اور اصل یعنی خلع میں ہزل مؤثر اس لئے نہیں ہے کہ آپ پہلے پڑھ چکے کہ جن معاملات میں فسخ کا احتمال نہیں ہوتا ہے ان میں ہزل مؤثر نہیں ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ من وجہ مال اصل بھی ہے، اور من وجہ اصل نہیں ہے، خلع کی طرف نظر کرتے ہوئے مال تابع ہے اور خلع اصل ہے اور چونکہ اس میں مال کے ذکر کے بغیر عقد ہوتا ہی نہیں ہے، اس لحاظ سے مال اصل ہے۔

اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک خلع میں عورت کی جانب بیع کے درجہ میں ہے، لہذا عورت کی جانب میں خیار شرط بھی جائز ہے، لہذا خلع میں ہر حال میں چاہے نفس خلع میں ہزل ہو، یا بدل خلع میں یا جنس بدل خلع میں، بہر صورت طلاق عورت کے اختیار کرنے پر موقوف ہوگی، اگر عورت چاہے گی تو طلاق پڑے گی اور مال واجب ہوگا، کیونکہ امام صاحب کے نزدیک ہزل خیار شرط کے درجہ میں ہے، اور جامع صغیر میں امام صاحب سے صراحت ہے کہ اگر خلع میں خیار شرط ہو مثلاً شوہر کہے ”تجھے تین طلاق ہے ایک ہزار درہم پر اس شرط کے ساتھ کہ تجھے تین دن کا اختیار ہے“ تو یہاں اگر عورت نے طلاق اختیار کر لی تو طلاق واقع ہوگی اور اگر رد کر دیا تو طلاق واقع نہ ہوگی، بس یہی صورت ہزل میں بھی ہے کہ طلاق اور وجوب مال عورت کے اختیار کرنے پر موقوف رہے گا بس اتنا فرق ہے کہ خیار شرط میں جب وہ بیع میں ہو تو تین دن متعین ہیں، اور خلع میں تین دن متعین نہیں ہیں، بلکہ تین دن کے بعد بھی اگر عورت نے اختیار کیا تو طلاق واقع ہوگی اور مال واجب ہوگا۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خلع میں ہزل کا جو حکم بیان ہوا اور اس میں امام صاحب اور صاحبین کا جو اختلاف ہے، وہی حکم اور اختلاف اس کے نظائر میں ہے یعنی طلاق علی مال، دم عمد میں مصالحت بالمال وغیرہ کے ہزل میں۔

ثُمَّ إِنَّهُ إِنَّمَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْمَوَاضِعَةِ فِيمَا يُؤْتِرُ فِيهِ الْهَزْلُ إِذَا اتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ
أَمَّا إِذَا اتَّفَقَا عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَحْضُرْهُمَا شَيْءٌ أَوْ اخْتَلَفَا حُمْلَ عَلَى الْجِدِّ وَجُعِلَ
الْقَوْلُ قَوْلَ مَنْ يَدَّعِيهِ فَيُ قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ رحمہ اللہ خِلَافًا لَهُمَا وَأَمَّا الْإِقْرَارُ فَالْهَزْلُ
يُبْطِلُهُ سَوَاءً كَانَ الْإِقْرَارُ بِمَا يَحْتَمِلُ الْفُسْخَ أَوْ بِمَا لَا يَحْتَمِلُهُ لَأَنَّ الْهَزْلَ يَدُلُّ

عَلَى عَدَمِ الْمُخْبَرِ بِهِ وَكَذَلِكَ تَسْلِيْمُ الشَّفَعَةِ بَعْدَ الطَّلَبِ وَالْإِشْهَادِ يُبْطِلُهُ
الْهَزْلُ لِأَنَّهُ مِنْ جِنْسٍ مَا يُبْطَلُ بِخِيَارِ الشَّرْطِ وَكَذَلِكَ إِبْرَاءُ الْعَرِيمِ وَأَمَّا الْكَافِرُ
إِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةِ الْإِسْلَامِ وَتَبَرَّأَ عَنْ دِينِهِ هَازِلًا يَجِبُ أَنْ يُحْكَمَ بِإِيمَانِهِ كَالْمُكْرِهِ
لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ انْشَاءٍ لَا يَحْتَمِلُ حُكْمَهُ الزَّدَّ وَالْتِرَاحَى وَأَمَّا السَّفَهَةُ فَلَا يَحِلُّ بِالْأَهْلِيَّةِ
وَلَا يَمْنَعُ شَيْئًا مِنْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ وَلَا يُوجِبُ الْحَجَرَ أَصْلًا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ عَلَيْهِ السَّلَامُ
وَكَذَا عِنْدَ غَيْرِهِ فِيمَا لَا يُبْطِلُهُ الْهَزْلُ لِأَنَّهُ مُكَابَرَةُ الْعَقْلِ بِغَلْبَةِ الْهَوَى فَلَمْ يَكُنْ
سَبَبًا لِلنَّظَرِ وَمَنْعَ الْمَالِ عَنِ السَّفِيهِ الْمُبْدِرِ فِي أَوَّلِ الْبُلُوغِ ثَبَتَ بِالنَّصِّ أَمَّا
عُقُوبَةُ عَلَيْهِ أَوْ غَيْرُ مَعْقُولٍ الْمَعْنَى فَلَا يَحْتَمِلُ الْمُقَايَسَةَ

ترجمہ:- پھر موافقت پر عمل واجب ہے ان معاملات میں جن میں ہزل مؤثر ہے جب کہ عاقدین ہزل پر بنا
کرنے پر اتفاق کر لیں، بہر حال جب وہ دونوں اس بات پر اتفاق کریں کہ ان کو کچھ مستحضر نہیں تھا یا دونوں اختلاف
کریں تو اس کو جد پر محمول کیا جائے گا، اور جد کے مدعی کا قول معتبر ہوگا امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق، برخلاف
صاحبین کے۔

بہر حال اقرار پس ہزل اس کو باطل کر دیتا ہے، چاہے اقرار اس چیز کا ہو جو فسخ کا احتمال رکھتی ہے یا اس چیز کا ہو جو
فسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے، اس لئے کہ ہزل دلالت کرتا ہے، مُبَرَّہ کے نہ ہونے پر، اور اسی طرح طلب اور اشہاد کے
بعد شفعہ کی تسلیم کہ اس کو ہزل باطل کر دیتا ہے، اس لئے کہ تسلیم شفعہ اس چیز کی جنس سے ہے جو خیار شرط سے باطل
ہو جاتا ہے، اور ایسے ہی قرض خواہ کا قرض سے بری کر دینا ہے، اور بہر حال کافر جب اس نے کلمہ اسلام کا تکلم کیا، اور
اس نے اپنے دین سے ہزل کے طور پر برأت ظاہر کر دی، تو اس کے ایمان کا حکم لگانا واجب ہے مگر ہ کی طرح، اس
لئے کہ ایمان ایسی انشاء کے درجہ میں ہے جس کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

اور بہر حال سفاہت تو وہ اہلیت میں مغل نہیں ہے، اور نہ یہ احکام شرع میں سے کسی چیز کو روکتی ہے، اور نہ سفاہت امام
ابوحنیفہ کے نزدیک بالکل حجر کو واجب کرتی ہے، اور ایسے ہی ان کے علاوہ کے نزدیک ان معاملات میں جن کو ہزل
باطل نہیں کرتا ہے، اس لئے کہ سفاہت عقل کی دشمنی اور مخالفت کرنا ہے غلبہ ہوی کے سبب سے، تو سفاہت شفتت کا سبب نہیں
ہے، اور اول بلوغ میں سفاہت، مبذر سے مال کو روکنا نص سے ثابت ہوا ہے یا تو یہ سفاہت پر عقوبت ہے یا غیر معقول المعنی
ہے پس قیاس کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ ایک اصول بیان کر رہے ہیں کہ جن معاملات میں ہزل مؤثر ہے یعنی وہ امور جو نقض کا احتمال رکھتے ہیں، جیسے بیع، اور اجارہ، اور امام صاحب کی اصل کے مطابق وہ معاملات جن میں مال مقصود ہوتا ہے جیسے خلع وغیرہ، تو یہاں ہزل کی موافقت پر اس وقت عمل واجب ہوگا جب دونوں عقد کرنے والے ہزل پر بنا کرنے پر اتفاق کر لیں، تو اب اس کو ہزل ہی سمجھیں گے، اور اگر دونوں اس پر اتفاق کر لیں کہ عقد کے وقت دونوں خالی الذہن تھے یا ہزل اور عدم ہزل میں دونوں کا اختلاف ہو جائے کہ ایک ہزل کا مدعی ہو اور دوسرا جِدَّ کا تو جو جِدَّ کا مدعی ہے اس کے قول کا اعتبار کیا جائے گا، یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، اور صاحبین اپنی اصل پر ہیں کہ ان کے نزدیک اس قسم میں ہزل باطل ہے، جب ہزل باطل ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب ہو جائے گا۔

واما الاقرار فالهزل يبطله:- ہزل کی تین قسموں میں سے مصنف انشاء کے بیان سے فارغ ہو کر دوسری قسم اخبار کا بیان کر رہے ہیں، اگر کسی نے ہزل و مذاق کے طریقہ پر اقرار کیا، خواہ ان معاملات کا اقرار ہو جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتے جیسے طلاق، عتاق وغیرہ، یا ان معاملات کا جو فسخ کا احتمال رکھتے ہیں جیسے بیع وغیرہ تو یہ اقرار باطل ہو جائے گا، مثلاً دو آدمی یہ طے کریں کہ ہم لوگوں کے سامنے مذاقاً بیع کا اقرار کریں گے، حالانکہ حقیقت میں ہمارے درمیان کوئی بیع نہیں ہے، تو ہزل و مذاق کی وجہ سے ان معاملات میں اقرار باطل ہو جائے گا، کیونکہ ہزل اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخبر بہ معدوم ہے، اس لئے کہ انہوں نے ازراہ مذاق خبر دی ہے، اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے، اور اقرار مخبر بہ کے وجود پر مبنی ہے یعنی مخبر بہ (جس کی خبر دے رہا ہے)، موجود ہوگا تو اقرار درست ہوگا، ورنہ نہیں، پس ہزل و مذاق کے طریقہ پر مخبر بہ کا اثبات نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ محض مذاق ہے، ماضی میں اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے، لہذا اقرار باطل ہو جائے گا۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہزل و مذاق سے جیسے اقرار باطل ہو جاتا ہے، ایسے ہی طلب مواثبہ اور طلب اشہاد کے بعد تسلیم شفعہ بھی باطل ہو جائے گا، جس کی تفصیل یہ ہے کہ طلب شفعہ تین طریقہ پر ہے، (۱) طلب مواثبہ، وہ یہ ہے کہ شفعہ بیع کا علم ہوتے ہی مطالبہ کرے حتیٰ کہ اگر بیع کا علم ہونے کے بعد اس نے طلب میں تاخیر کی تو شفعہ باطل ہو جائے گا، (۲) دوسرے طلب تقریر و اشہاد، وہ یہ ہے کہ شفعہ طلب مواثبہ کے بعد بائع یا مشتری یا زمین کے پاس طلب شفعہ پر گواہ بنائے کہ دیکھو اس زمین کا میں حق شفعہ رکھتا ہوں اور میرے پڑوسی نے دوسرے کے ہاتھ بیچ دی، تم گواہ رہو کہ میں شفعہ طلب کرتا ہوں، اس طلب سے شفعہ ثابت ہو جائے گا حتیٰ کہ اس کے بعد تاخیر سے باطل نہ ہوگا، (۳) تیسرے طلب خصومت، وہ یہ ہے کہ شفعہ قاضی کے سامنے مقدمہ دائر کرے کہ یہ مکان فلاں نے خریدا ہے، حالانکہ میں حق شفعہ رکھتا ہوں، لہذا مجھے دلویا جائے۔ اس تفصیل کے بعد مسئلہ سمجھئے کہ شفعہ نے طلب مواثبہ اور طلب

اشہاد کے بعد ہزل اور مذاق میں شفعہ سپرد کر دیا یعنی حق شفعہ سے دستبردار ہو گیا تو ہزل کی وجہ سے تسلیم شفعہ یعنی حق شفعہ سے دستبردار ہونا باطل ہو جائے گا، اور حق شفعہ بدستور باقی رہے گا، اس لئے کہ تسلیم شفعہ بیع کے معنی میں ہے، اور بیع یعنی تسلیم بیع اور تسلیم ثمنِ خیاری شرط کی وجہ سے باطل ہیں کیوں کہ خیاری رضا بالحکم کے لیے مانع ہے، لہذا جب تک خیاری رہے گا تسلیم بیع اور تسلیم ثمن باطل رہے گا، لہذا تسلیم شفعہ جو بیع کے معنی میں ہے وہ بھی خیاری کی وجہ سے باطل ہو جائے گا، اور ہزل خیاری شرط کے درجہ میں ہے، پس تسلیم شفعہ جیسے خیاری شرط سے باطل ہو جاتا ہے ایسے ہی ہزل سے بھی باطل ہو جائے گا۔ اور اسی طرح اگر مقروض کو ہزل و مذاق کے طریقہ پر قرضہ سے بری کر دیا تو یہ بری کرنا بھی باطل ہوگا اور قرض بدستور باقی رہے گا۔

واما الکافر اذا تکلم:- مصنف ہزل کی تیسری قسم اعتقادات کو بیان کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ اگر ازراہ مذاق کسی کافر نے کلمہ اسلام کا تکلم کیا، اور اس نے اپنے دین سے برأت ظاہر کی تو واجب ہے کہ اس کے ایمان کا حکم جاری کیا جائے یعنی احکام دنیا میں وہ مسلمان شمار ہوگا، جیسے کسی کافر کو جبر و اکراہ کے طریقہ پر کلمہ اسلام کہلوا یا گیا ہو، تو وہ مسلمان شمار ہوتا ہے، اس لئے کہ ایمان لانا وہ انشاء ہے جس میں رد اور ترانخی کا احتمال نہیں ہے، کیونکہ اسلام کا رد کرنا کسی بھی طرح ممکن نہیں ہے، ایسے ہی اسلام کا حکم اسلام سے مؤخر نہیں ہوتا ہے، بلکہ اسلام کا حکم اسلام پر فی الحال مرتب ہوتا ہے، پس اسلام طلاق اور عتاق کی طرح ہو گیا، جس میں ہزل مؤثر نہیں ہوتا ہے، یعنی ہزل کا اعتبار نہ ہوگا، اسی طرح نعوذ باللہ کوئی مسلمان ازراہ مذاق کلمہ کفر زبان سے بولے، تو ہزل کا اعتبار نہ ہوگا اور وہ مرتد قرار دیا جائے گا۔

واما السفه فلا یخل:- عوارض مکتبہ میں سے چوتھا عارض سفہ ہے، سفہ اور سفاہت لغت میں خفت اور بیوقوفی کو کہتے ہیں، اور اصطلاح شرع میں عقل و شریعت کے خلاف عمل کرنے اور بیجا اپنا مال اڑانے کو کہتے ہیں، تو سفیہ باوجود عقل کے خلاف عقل و شریعت عمل کرتا ہے، اس لئے سفہ عوارض مکتبہ میں سے ہوا۔

سفہ اہلیت خطاب میں خلل انداز نہیں ہے، کیونکہ عقل و قوٰی سلامت ہیں، تو سفہ احکام شرع میں کسی کے لئے مانع نہ ہوگا بلکہ سفیہ شریعت کا مکلف و مخاطب رہے گا، امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک سفیہ کسی بھی تصرف سے مجبور نہیں ہوتا ہے، چاہے وہ تصرف ایسا ہو جو ہزل و مذاق سے باطل نہیں ہوتا ہے، جیسے نکاح، عتاق وغیرہ یا وہ تصرف ایسا ہو جو مذاق سے باطل ہو جاتا ہے، جیسے بیع، اجارہ، کیونکہ عاقل بالغ کو حکماً تصرف سے روک دینا شریعت میں ثابت نہیں ہے، اور صاحبین کے نزدیک بھی ان تصرفات میں یہی حکم ہے جو مذاق سے باطل نہیں ہوتے ہیں، جیسے نکاح عتاق وغیرہ پس سفیہ کا نکاح کرنا، آزاد کرنا، وغیرہ صحیح ہوگا، البتہ ان تصرفات میں جو مذاق سے باطل ہو جاتے ہیں، ان میں

سفیہ کو اسی کے نفع کے پیش نظر مجبور قرار دیا جائے گا، صاحبین کے نزدیک جیسے صبی اور مجنون کا حکم ہے، لہذا صاحبین کے نزدیک سفیہ کی بیع اجارہ، اور ہبہ وغیرہ وہ تصرفات جن میں احتمال نقض ہیں وہ نافذ نہ ہوں گے، کیونکہ ان تصرفات میں اگر اس کو مجبور نہ قرار دیا گیا، تو ان تصرفات کے ذریعہ وہ اپنا مال بیجا خرچ کر بیٹھے گا جس کے بعد وہ دوسرے مسلمانوں پر بوجھ بن جائے گا اور اپنے مصارف کے لئے بیت المال کا محتاج ہوگا۔

بہر حال امام صاحب کے نزدیک اس کو مجبور نہیں قرار دیا جاتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ سفاہت جنون وغیرہ کی طرح امرِ سماوی نہیں ہے، بلکہ امرِ کسبی ہے، بلکہ یہ تو معصیت ہے، کیونکہ سفیہ خواہشاتِ نفسانی کے غلبہ کی وجہ سے ایک معاملہ کے فساد اور اس کی قباحت کو جانتے ہوئے بھی اس پر عمل کر کے عقل سے دشمنی اور مخالفت کر رہا ہے، تو یہ شفقت و نظر اور رحم و کرم کا مستحق نہیں ہے، اس لئے وہ ان معاملات میں مجبور بھی نہ ہوگا بلکہ اس کا تصرف نافذ سمجھا جائے گا۔ اس پر ایک سوال پیدا ہوگا کہ جب سفیہ نظر و شفقت کا مستحق نہیں ہے تو سفیہ مُبَدَّر سے پچیس سال تک اس کا مال کیوں روکا جاتا ہے، اس کے حوالہ کیوں نہیں کیا جاتا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا ثبوت قرآن کریم سے ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَلَا تَوْتُوا السَّفَهَاءَ اَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا“ سفہاء کو ان کا اپنا مال یعنی وہ مال جو تمہارے پاس ہے نہ دو، پھر جب تم ان میں سمجھداری محسوس کرو تو انہیں ان کا مال دیدو، الغرض سفیہ سے مال کو روکنا قرآن سے ثابت ہے، یہ حکم یا تو بطور عقوبت کے ہے یعنی تنذیر اور فضول خرچی معصیت اور عقل سے دشمنی ہے تو سزا کے طور پر اس کا مال روک لیا گیا، یا غیر معقول المعنی ہے، کیونکہ مالک سے اس کی عقل و تمیز کے باوجود مال کو روک لینا خلاف عقل و قیاس ہے، لہذا جب مال کو روک لینا بطور سزا کے ہے یا غیر معقول المعنی ہے، تو اس پر دوسرے کو قیاس نہیں کر سکتے، کیونکہ قیاس کی شرائط میں ہے کہ مقیس علیہ معقول المعنی ہو، لہذا سفیہ پر حجر نہیں ہوگا۔

وَأَمَّا الْخَطَا فَهُوَ نَوْعُ جُعِلَ عَذْرًا اَصَالًا لِسُقُوطِ حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى إِذَا احْصَلَ عَنْ اجْتِهَادٍ وَشَبْهَةٍ فِي الْعُقُوبَةِ حَتَّى قِيلَ إِنَّ الْخَاطِئَ لَا يَأْتِمُ وَلَا يُؤَاخَذُ بِحَدٍّ وَلَا قِصَاصٍ لَكِنَّهُ لَا يَنْفَكُ عَنْ ضَرْبٍ تَقْصِيرٍ يَصْلَحُ سَبَبًا لِلْجَزَاءِ الْقَاصِرِ وَهُوَ الْكَفَّارَةُ وَصَحَّ طَلَاقُهُ عِنْدَنَا وَيَجِبُ أَنْ يَنْعَقَدَ بَيْعُهُ كَبَيْعِ الْمُكْرَهِ وَأَمَّا السَّفَرُ فَهُوَ مِنْ أَسْبَابِ التَّخْفِيفِ يُؤْتَرَفِي قِصْرِ ذَوَاتِ الْأَرْبَعِ وَفِي تَاخِيرِ الصَّوْمِ لَكِنَّهُ لَمَّا كَانَ مِنَ الْأُمُورِ الْمُخْتَارَةِ وَلَمْ يَكُنْ مُوجِبًا ضَرُورَةً لَزِمَةً قِيلَ إِنَّهُ إِذَا أَصْبَحَ

صَائِمًا وَهُوَ مُسَافِرٌ أَوْ مُقِيمٌ فَسَافَرَ لَا يَبَاحُ لَهُ الْفِطْرُ بِخِلَافِ الْمَرِيضِ وَلَوْ
أَفْطَرَ كَانَ قِيَامُ السَّفَرِ الْمُبِيحِ شُبْهَةً فِي إِيْجَابِ الْكَفَّارَةِ وَلَوْ أَفْطَرَ ثُمَّ سَافَرَ
لَا يَسْقُطُ عَنْهُ الْكَفَّارَةُ بِخِلَافِ مَا إِذَا مَرِضَ لِمَا قُلْنَا۔

ترجمہ:- اور بہر حال خطا، پس وہ ایسی قسم ہے جس کو ایسا عذر قرار دیا گیا ہے جو اللہ تعالیٰ کا حق ساقط ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے جب کہ وہ اجتہاد سے حاصل ہو، اور جس کو عقوبت کو دور کرنے میں شبہ قرار دیا گیا ہے، یہاں تک کہ کہا گیا ہے کہ خاٹی نہ گنہگار ہوگا اور نہ حد اور قصاص میں ماخوذ ہوگا، لیکن خطا تقصیر کی ایک ایسی قسم سے جدا نہیں ہے جو جزاء قاصر کا سبب بننے کی صلاحیت رکھتی ہے، اور وہ جزاء قاصر کفارہ ہے، اور ہمارے نزدیک خاٹی کی طلاق صحیح ہے، اور ضروری ہے کہ خاٹی کی بیع منعقد ہو جائے جیسے مکڑہ کی بیع۔

اور بہر حال سفر تو وہ تخفیف کے اسباب میں سے ہے، جو چار رکعت والی نماز کے قصر میں اور روزہ کی تاخیر میں مؤثر ہے، لیکن جب کہ سفر اختیار کردہ امور میں سے ہے اور ایسی ضرورت کو واجب کرنے والا نہیں ہے جو لازم ہو، تو کہا گیا کہ مسافر نے جب صبح کی صائم ہونے کی حالت میں درناخا لیکہ وہ مسافر ہے یا مقیم ہے، پس اس نے سفر کیا، تو اس کے لئے افطار جائز نہیں ہے برخلاف مریض کے، اور اگر مسافر نے افطار کر لیا تو سفر مبیح کا قیام کفارہ واجب کرنے میں شبہ ہوگا، اور اگر مقیم نے افطار کیا پھر سفر کیا، تو اس سے کفارہ ساقط نہ ہوگا، برخلاف اس صورت کے جب افطار کے بعد بیمار ہو گیا، اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی۔

تشریح:- عوارض مُکْتَسِبَہ میں سے پانچواں عارض خطا ہے، خطا لغت میں صواب اور درستی کی ضد ہے، اور اصطلاح میں بغیر قصد و ارادہ کے کسی کام کے واقع ہونے کو خطا کہتے ہیں، جیسے کسی نے شکار سمجھ کر تیر مارا اور انسان کو لگ گیا تو یہ خطا ہے، انسان کو مارنے کا اس کا قصد نہیں تھا، خطا پر اگرچہ عقلاً مؤاخذہ جائز ہے لیکن اگر اجتہاد اور کوشش کے بعد خطا واقع ہو تو اللہ کا حق ساقط ہونے میں اس کو عذر قرار دیا گیا ہے، لہذا خطا اگر اللہ کا حق بندے نے تلف کر دیا، تو اس پر مؤاخذہ نہ ہوگا، پس اگر کسی نے پوری کوشش اور اجتہاد کے بعد جہت قبلہ میں خطا کی اور دوسری طرف رخ کر کے نماز پڑھ لی، تو نماز صحیح ہو جائے گی۔

لیکن اجتہاد اور کوشش کے بعد بھی اگر حق العبد میں خطا ہو تو شرعاً عذر نہیں ہے، لہذا اگر کسی نے شکار سمجھ کر غیر کی بکری کی طرف تیر پھینکا، یا غیر کے مال کو اپنا مال سمجھ کر کھا لیا تو اس پر ضمان لازم ہوگا۔ اور باب عقوبت میں خطا کو شبہ قرار دیا گیا ہے یعنی جیسے شبہ سے حدود و قصاص دفع ہو جاتے ہیں، خطا سے بھی دفع ہو جاتے ہیں، حتیٰ کہ خاٹی نہ

گنہگار ہوگا، اور نہ اس پر حد و قصاص جاری ہوگا، لہذا شب زفاف میں شوہر کے پاس کوئی دوسری عورت بھیجی گئی اور اس نے اپنی بیوی سمجھ کو جماع کر لیا، تو نہ اس پر حد واجب ہوگی نہ گنہگار ہوگا، ایسے ہی خطا اگر کسی کو قتل کر دیا تو اس پر قصاص نہیں آئے گا، لیکن ترک احتیاط کی وجہ سے کچھ نہ کچھ کوتاہی ضرور ہے، اس کی وجہ سے اس پر کفارہ اور اس کے عاقلہ پر دیت واجب ہوگی، اگرچہ جزء کامل یعنی قصاص نہ آئے گا مگر جزء قاصر یعنی دیت و کفارہ واجب ہوگا، اور خاطی کی طلاق واقع ہو جائے گی، اور جیسے مُکْرَہ کی بیع منعقد ہوتی ہے ایسے ہی خاطی کی بیع بھی منعقد ہو جائے گی۔

واما السفر:- عوارض مُکْتَسِبَہ میں سے چھٹا عارض سفر ہے، جو تخفیف کے اسباب میں سے ہے، اور سفر کی وجہ سے چار رکعت والی نمازوں میں قصر ہوگا یعنی دو رکعت پڑھے گا، اور روزہ میں بھی تاخیر کی اجازت ہوگی، اور مرض میں بھی روزے کی تاخیر کی اجازت ہوتی ہے، مگر مرض اور سفر میں فرق ہے، سفر اختیاری امور میں سے ہے، اور مرض بندے کے اختیار کی چیز نہیں ہے، نیز سفر ایسی ضرورت کو واجب نہیں کرنا جو داعی الی الافطار ہو، یعنی مسافر روزہ توڑنے پر مجبور ہو جائے ایسا نہیں ہے بلکہ بغیر مشقت کے روزہ رکھنے پر قادر ہوتا ہے، بلکہ سفر کو ترک کر کے ضرورت پوری کر سکتا ہے اور مرض ایسی ضرورت کو واجب کرتا ہے جو داعی الی الافطار ہو یعنی مریض روزہ توڑنے پر مجبور ہو جاتا ہے، پس جب مرض اور سفر میں فرق ہے تو جو شخص مسافر ہو اور صبح کو اس نے روزہ کی نیت کی، یا مقیم ہے اور روزہ کی نیت کر لی، پھر اس نے سفر شروع کیا، تو دونوں صورتوں میں افطار (روزہ توڑنا) درست نہ ہوگا، کیونکہ روزہ شروع کرنے سے لازم ہو گیا، اور مسافر روزہ پر قادر بھی ہے، کوئی ایسی لازمی ضرورت بھی نہیں جو داعی الی الافطار ہو، لہذا اگر افطار کرے گا تو گنہگار ہوگا، برخلاف مریض کے کہ اس نے اگر بتکلیف روزہ رکھا، پھر توڑ دیا تو اس پر کفارہ نہیں ہے۔ لیکن چونکہ نفس سفر جو میج افطار ہے وہ موجود ہے تو اس شبہ کی وجہ سے اگر وہ روزہ توڑ دے گا تو کفارہ واجب نہ ہوگا، صرف قضا لازم ہوگی، لیکن اگر مقیم نے بحالت اقامت روزہ توڑ دیا اور پھر سفر شروع کیا تو کفارہ واجب ہوگا، کیونکہ یہاں شبہ نہیں ہے، اس لئے کہ سفر جو افطار کو مباح کرنے والا ہے وہ روزہ توڑنے کے بعد پایا گیا، اس کے برخلاف اگر تندرست صائم نے روزہ توڑ دیا، پھر بیمار ہوا تو اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا، کیونکہ مرض بندے کی اختیاری چیز نہیں ہے، بلکہ امر سماوی ہے، تو یہ ایسا ہو گیا کہ گویا اس نے بیماری کی حالت میں افطار کیا، اور بیماری کی حالت میں افطار کرنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا ہے۔

وَأَمَّا الْإِكْرَاهُ فَتَنَوَعَانِ كَامِلٌ يُفْسِدُ الْإِخْتِيَارَ وَيُوجِبُ الْإِلْجَاءَ وَقَاصِرٌ يَغْدِمُ

الرِّضَاءَ وَلَا يُوجِبُ الْإِلْجَاءَ وَالْإِكْرَاهُ بِجُمْلَتِهِ لَا يَنَافِي أَهْلِيَّةٌ وَلَا يُوجِبُ وَضْعَ

الْخِطَابِ بِحَالٍ لَّانَ الْمَكْرَهَ مُبْتَلًى وَالْإِبْتِلَاءُ يَحَقِّقُ الْخِطَابَ الْآتِرَى أَنَّهُ مُتَرَدِّدٌ
بَيْنَ فَرْضٍ وَحَظَرٍ وَابَاحَةٍ وَرُخْصَةٍ وَيَأْتِي فِيهِ مَرَّةً وَيُوجِزُ أُخْرَى فَلَا رُخْصَةَ فِي
الْقَتْلِ وَالْجَرْحِ وَالزَّانَا بِعُذْرِ الْإِكْرَاهِ أَصْلًا وَلَا حَظَرَ مَعَ الْكَامِلِ مِنْهُ فِي الْمَيْتَةِ
وَالْخَمْرِ وَالْخِنْزِيرِ وَرَخَّصَ فِي إِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ وَافْسَادِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ
وَاتْلَافِهِ مَالِ الْغَيْرِ وَالْجَنَائِيَّةِ عَلَى الْإِحْرَامِ وَتَمْكِينِ الْمَرْأَةِ مِنَ الزَّانَا فِي الْإِكْرَاهِ
الْكَامِلِ وَإِنَّمَا فَارَقَ فِعْلُهَا فِعْلَهُ فِي الرُّخْصَةِ لِأَنَّ نِسْبَةَ الْوَلَدِ لَا تَنْقُطِعُ عَنْهَا فَلَمْ
يَكُنْ فِي مَعْنَى الْقَتْلِ بِخِلَافِ الرَّجُلِ وَلِهَذَا أُوجِبَ الْإِكْرَاهُ الْقَاصِرُ شُبْهَةً فِي
دَرْءِ الْحَدِّ عَنْهَا دُونَ الرَّجُلِ فَتَبَيَّنَ بِهَذِهِ الْجُمْلَةِ أَنَّ الْإِكْرَاهَ لَا يَصْلُحُ لِإِبْطَالِ
شَيْءٍ مِنَ الْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ جُمْلَةً إِلَّا بِدَلِيلٍ غَيْرِهِ عَلَى مِثَالِ فِعْلِ الطَّائِعِ وَإِنَّمَا
يُظْهِرُ أَثَرَ الْإِكْرَاهِ إِذَا تَكَامَلَ فِي تَبْدِيلِ النِّسْبَةِ وَآثَرُهُ إِذَا قَصَرَ فِي تَقْوِيَتِ
الرِّضَاءِ فَيُفْسَدُ بِالْإِكْرَاهِ مَا يَحْتَمِلُ الْفُسْخَ وَيَتَوَقَّفُ عَلَى الرِّضَاءِ مِثْلُ الْبَيْعِ
وَالْإِجَارَةِ وَلَا يَصِحُّ الْأَقَارِيرُ كُلُّهَا لِأَنَّ صِحَّتَهَا تَعْتَمِدُ قِيَامَ الْمُخْبَرِ بِهِ وَقَدْ قَامَتْ
دَلَالَةُ عَدَمِهِ وَإِذَا اتَّصَلَ الْإِكْرَاهُ بِقَبُولِ الْمَالِ فِي الْخُلْعِ فَإِنَّ الطَّلَاقَ يَقَعُ
وَالْمَالُ لَا يَجِبُ لِأَنَّ الْإِكْرَاهَ يَغْدِمُ الرِّضَاءَ بِالسَّبَبِ وَالْحُكْمِ جَمِيعًا وَالْمَالُ
يُنْعَدُّ عِنْدَ عَدَمِ الرِّضَاءِ فَكَأَنَّ الْمَالُ لَمْ يُوجَدْ فَوَقَعَ الطَّلَاقُ بِغَيْرِ مَالٍ كَطَّلَاقِ
الصَّغِيرَةِ عَلَى مَالٍ بِخِلَافِ الْهَزْلِ لِأَنَّهُ يَمْنَعُ الرِّضَاءَ بِالْحُكْمِ دُونَ السَّبَبِ
فَكَانَ كَشَرْطِ الْخِيَارِ عَلَى مَا مَرَّ.

ترجمہ:- اور بہر حال اکراہ کی دو قسمیں ہیں، ایک کامل جو اختیار کو فاسد کر دیتا ہے، اور الجاء کو ثابت کرتا ہے اور دوسرا قاصر جو رضا کو معدوم کرتا ہے اور الجاء کو ثابت نہیں کرتا ہے، اور اکراہ اپنی تمام قسموں کے ساتھ اہلیت کے منافی نہیں ہے، اور نہ کسی حال میں خطاب کے سقوط کو ثابت کرتا ہے، اس لئے کہ مکرہ مُبْتَلًی ہے، اور ابتلاء خطاب کو ثابت کرتا ہے، کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ مکرہ متردد ہے فرض، حرام، اباحت اور رخصت کے درمیان، اور اس میں مکرہ کبھی گنہگار ہوتا ہے اور کبھی ماجور ہوتا ہے، لہذا قتل، زخم اور زنا میں اکراہ کے عذر کی وجہ سے بالکل رخصت نہیں ہے، اور

اکراہِ کامل کے ساتھ مردار، شراب اور خنزیر میں کوئی ممانعت نہیں ہے، اور اکراہِ کامل میں کلمہ کفر زبان پر جاری کرنے کی، اور نماز اور روزہ کو فاسد کرنے کی، اور غیر کامل ضائع کرنے کی، اور احرام پر جنایت کرنے کی، اور عورت کے لئے زنا پر قدرت دینے کی رخصت دے دی گئی ہے، اور عورت کا فعل مرد کے فعل سے جدا ہے رخصت کے سلسلہ میں، اس لئے کہ ولد کی نسبت عورت سے منقطع نہیں ہوتی ہے، تو عورت کا مرد کو زنا پر قدرت دینا قتل کے معنی میں نہیں ہے، برخلاف مرد کے، اور اسی وجہ سے اکراہِ قاصر عورت سے حد دفع کرنے میں شبہ کو ثابت کرے گا نہ کہ مرد سے حد دفع کرنے میں، پس ان تمام تفصیلات سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اکراہِ تمام اقوال و افعال میں سے کسی چیز کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، مگر ایسی دلیل سے جو اس کو بدل دے غیر مکرہ کے فعل کے مثل، اور اکراہ کا اثر ظاہر ہوگا جب کہ اکراہِ کامل ہو جائے نسبت کی تبدیلی میں، اور اکراہ کا اثر ظاہر ہوگا جب کہ اکراہِ قاصر ہو رضا کو فوت کر دینے میں، پس اکراہ کی وجہ سے وہ فعل فاسد ہوگا جو فحش کا احتمال رکھتا ہے، اور رضا پر موقوف ہوتا ہے، جیسے بیچ اور اجارہ، اور تمام اقرا صحیح نہ ہوں گے، اس لئے کہ اقاریر کی صحت مخبرہ کے قیام کا تقاضہ کرتی ہے، اور مخبرہ کے نہ ہونے کی دلیل قائم ہے، اور جب اکراہ متصل ہو جائے قبول مال کے ساتھ خلع میں تو طلاق واقع ہو جائے گی، اور مال واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اکراہ سبب اور حکم دونوں سے رضا کو معدوم کر دیتا ہے، اور مال معدوم ہو جاتا ہے رضا نہ ہونے کے وقت، تو گویا کہ مال مذکور ہی نہیں ہوا تو طلاق بغیر مال کے واقع ہوگی، جیسا کہ صغیرہ کو مال پر طلاق دینا، برخلاف ہزل کے، اس لئے کہ ہزل رضا بالحکم سے مانع ہے نہ کہ رضا بالسبب سے تو ہزل خیار شرط کے مانند ہے جیسا کہ پہلے گذرا۔

تشریح:- عوارض مُکْتَسِبَہ میں سے ساتواں اور آخری عارض اکراہ ہے، اکراہ کہتے ہیں انسان کو کسی ایسے کام پر مجبور کرنا جسے وہ کرنا نہ چاہتا ہو، اگر اس کو مجبور نہ کیا جاتا تو وہ کام نہ کرتا، پھر اکراہ کی دو قسمیں ہیں، (۱) اکراہِ کامل (۲) اکراہِ قاصر، اکراہِ کامل یہ ہے کہ جان یا عضو کے تلف کرنے کی دھمکی دیکر مجبور کیا جائے، یہ اکراہ اختیار کو فاسد کر دیتا ہے اور اضطرار کو واجب کرتا ہے یعنی مکرہ اس کام کے کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے، اور اکراہِ قاصر یہ ہے کہ اس میں مار پیٹ یا قید و بند کی دھمکی دیکر جبر کیا جائے، اکراہ کی یہ قسم اختیار کو فاسد نہیں کرتی ہے، یعنی اختیار تو باقی رہتا ہے البتہ اس فعل پر رضامندی نہیں ہوتی، اکراہ کی ایک تیسری قسم بھی ہے جس کو مصنف نے بیان نہیں کیا، اس لئے کہ اس سے احکام متعلق نہیں ہیں، وہ یہ ہے کہ ماں باپ یا بیوی یا لڑکے کو قید کرنے کی دھمکی دیکر مجبور کیا جائے، اکراہ کی اس قسم میں نہ اختیار فاسد ہوتا ہے نہ رضا معدوم ہوتی ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اکراہ چاہے جس قسم کا ہو، نہ تو اہلیت وجوب کے منافی ہے، اور نہ اہلیت ادا کے منافی ہے، اور نہ کسی حال میں خطاب خداوندی ساقط کرتا ہے، کیونکہ اس حالت میں عقل باقی رہتی ہے، اور مکرہ ابتلا اور

آزمائش میں ہوتا ہے، اور ابتلاء اسی وقت ہو سکتا ہے جب بندہ کرنے اور نہ کرنے، دونوں طرح کی قدرت رکھتا ہو اور ابتلاء سے خطاب ثابت ہو جاتا ہے۔

الانثري انه متردد:- مکرہ مبتلی ہوتا ہے اور ابتلاء متحقق ہوتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ مکرہ اس چیز کے کرنے میں جس پر اس کو مجبور کیا گیا ہے فرض، حرام، اباحت اور رخصت کے درمیان متردد ہوتا ہے، یعنی جس کام پر مجبور کیا گیا ہے، اس کے کرنے میں مکرہ سے چار طرح کے احکام متعلق ہوتے ہیں، (۱) کبھی تو اس کا کرنا فرض ہوتا ہے جیسے مردار کھانے پر اکراہ کیا جائے تو اس کی حرمت ختم ہو کر جان بچانے کے لئے اس کا کھانا فرض ہو جاتا ہے، اگر نہ کھا کر جان دیدی تو عذاب کا مستحق ہوگا کیونکہ جان بوجھ کر اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالا، (۲) اور کبھی عمل حرام ہوتا ہے جیسے زنا یا قتل پر اکراہ کیا گیا اور جان بچانے کے لئے اس کو کر گزرا تو یہ حرام ہے، (۳) اور کبھی اس کا کرنا مباح ہوتا ہے جیسے رمضان میں روزہ توڑنے پر اکراہ کیا گیا تو اس کے لئے روزہ توڑنا مباح ہے، (۴) اور کبھی اس کا کرنا رخصت ہوتا ہے جیسے کلمہ کفر کہنے پر اکراہ کیا گیا تو تصدیق قلب کے ساتھ زبان سے کہنے کی رخصت ہے، اگر چہ عزیمت نہ کہنا ہے، چاہے جان چلی جائے، مذکورہ چاروں احکامات کا مکرہ سے متعلق ہونا یہ دلیل ہے کہ مکرہ مکلف اور مخاطب ہے، ورنہ یہ احکام اس سے متعلق نہ ہوتے۔

بہر حال مکرہ مذکورہ احکام کا مکلف ہے، اور کبھی تو ان کے کرنے پر گنہگار ہوتا ہے اور کبھی اجر کا مستحق ہوتا ہے، لہذا اگر کسی کے قتل کرنے پر اکراہ کیا گیا، یا کسی عورت سے زنا کرنے پر اکراہ کیا گیا، تو اس کے لئے بالکل رخصت نہیں ہے، اگر کرے گا تو گنہگار ہوگا، اور اگر مردار کھانے پر یا شراب پینے پر یا خنزیر کھانے پر اکراہ کامل کیا گیا، تو حرمت بالکل ختم ہو جائے گی، ان کا کھانا فرض ہو جائے گا، اگر نہیں کھایا اور جان دیدی تو گنہگار ہوگا۔

فائدہ: اباحت اور رخصت میں فرق یہ ہے کہ رخصت میں فعل کی حرمت باقی رہتی ہے، البتہ مکرہ کو کرنے کی اجازت ہو جاتی ہے جیسے کلمہ کفر کہنے کی رخصت ہے، اور اباحت میں فعل کی حرمت ختم ہو کر وہ فعل حلال ہو جاتا ہے جیسے مردار کھانے پر اکراہ کی صورت میں مردار کھانے کی اباحت ہے۔

وَرُخِّصَ فِي اجراءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ رخصت کی مثالیں بیان کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ مکرہ کے لئے زبان سے کلمہ کفر کہنے کی رخصت ہے، بشرطیکہ قلب میں تصدیق موجود ہو، اسی طرح مکرہ کو نماز اور روزہ فاسد کرنے کی رخصت ہے، غیر کے مال کو تلف کرنے کی رخصت ہے، احرام پر جنایت کرنے کی یعنی احرام کے منافی عمل کی رخصت ہے جیسے شکار کرنا، سلاہوا کپڑا پہننا وغیرہ، ایسے ہی مکرہ عورت کو رخصت ہے کہ وہ مرد کو زنا پر قدرت دیدے، تو ان امور کو کرنے کی رخصت ہے، لیکن اگر مکرہ نے بجائے رخصت کے عزیمت پر عمل کرتے

ہوئے ان سب امور کو نہ کیا اور اس کی وجہ سے اس کی جان چلی گئی تو وہ شہید ہوگا۔

وانما فارق فعلها:- سوال مقدر جواب ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ اکراہ کامل میں جس طرح عورت کو رخصت دی گئی زنا پر قدرت دینے کی، تو یہ رخصت مرد کو بھی حاصل ہونی چاہیے، حالانکہ مرد کو رخصت نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عورت کا فعل زنا مرد کے فعل زنا سے الگ ہے، کیونکہ عورت سے ولد کی نسبت کسی بھی حال میں منقطع نہیں ہوتی ہے، حتیٰ کہ زنا کی صورت میں بھی بچہ زانیہ کی طرف ہی منسوب ہوتا ہے، مرد کی طرف منسوب نہیں ہوتا، اس کے برخلاف زانی مرد سے بچہ کی نسبت منقطع ہو جاتی ہے، تو مرد کے حق میں زنا قتل ولد کے حکم میں ہوگا، اور عورت کے حق میں زنا قتل ولد کے حکم میں نہ ہوگا، لہذا مرد کو رخصت نہ ہوگی، عورت کو رخصت ملے گی۔

ولهذا اوجب الاكراه القاصر:- جب اکراہ کامل عورت کے حق میں رخصت ثابت کرتا ہے، اور مرد کے حق میں رخصت ثابت نہیں کرتا تو اکراہ قاصر عورت سے حد دفع کرنے میں تو شبہ ثابت کرے گا، لیکن مرد سے حد دفع کرنے میں شبہ ثابت نہیں کرے گا، لہذا اگر عورت اکراہ قاصر کے ساتھ زنا پر مجبور کی گئی تو اس پر زنا کی حد نہ لگے گی، کیونکہ اکراہ کامل میں عورت کو رخصت ملتی ہے تو اکراہ قاصر سے شبہ رخصت پیدا ہوگا اور شبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے، اور مرد کو چونکہ اکراہ کامل کی صورت میں رخصت نہیں ملتی تو اکراہ قاصر سے اس کے حق میں شبہ بھی پیدا نہ ہوگا، لہذا اکراہ قاصر کی صورت میں زنا سے مرد پر حد لگے گی، ہاں اکراہ کامل میں مرد کے حق میں بھی شبہ ثابت ہوگا اور حد نہ لگے گی۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ماسبق کی تقریر سے کہ اکراہ اہلیت کے منافی نہیں ہے، اور نہ مکروہ سے خطاب ساقط ہوتا ہے، یہ بات ثابت ہوگئی کہ اکراہ نہ تو اقوال مثل طلاق، عتاق وغیرہ کو باطل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور نہ افعال یعنی قتل، اتلاف مال غیر وغیرہ کو باطل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، ہاں اگر کوئی ایسی دلیل پائی جائے جو اس کے قول و فعل کو بدل دے تو اس وقت اس کا قول و فعل باطل ہو جائے گا جیسے غیر مکروہ کا بھی یہی حکم ہے کہ اس کا قول و فعل صحیح ہے، اور اگر اس کو بدلنے والی کوئی دلیل پائی جائے تو اس کا قول و فعل باطل ہو جاتا ہے، جیسے کوئی اپنی بیوی سے کہے ”انت طالق“ تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی، لیکن اگر کوئی مغیر لاحق ہو جائے جیسے تعلیق یا استثناء تو طلاق واقع نہ ہوگی، جیسے ”انت طالق“ کے بعد ”ان شاء اللہ“ کہہ دیا یا ”ان دخلت الدار“ کہہ دیا، ایسے ہی اگر کسی نے شراب پی یا زنا کیا تو اس کا یہ فعل معتبر ہے، اس پر حد جاری ہوگی، لیکن اگر کوئی مغیر یا مانع پایا جائے جیسے یہ افعال دار الحرب میں پائے گئے، یا ان کے ثبوت میں شبہ پیدا ہو گیا، تو یہ افعال معتبر نہ ہوں گے، یہی حکم مکروہ کا ہے کہ اس کے اقوال و افعال معتبر ہیں، لیکن اگر مغیر پایا جائے تو اس کے اقوال و افعال معتبر اور صحیح نہ ہوں گے، جیسے آگے بیان کریں گے کہ بعض صورتوں میں قول و فعل مکروہ سے باطل ہو کر مکروہ کی طرف منسوب ہوتا ہے۔

وانما يظھر اثر الاکراه:- ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ اکراہ سے اقوال و افعال باطل نہیں ہوتے تو پھر اکراہ کا اثر کہاں ظاہر ہوگا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اکراہ کا اثر دو باتوں میں ظاہر ہوگا، (۱) پہلی بات یہ ہے کہ اکراہ اگر کامل ہو تو اس کا اثر نسبت کی تبدیلی میں ظاہر ہوگا یعنی جو فعل مکڑہ کی طرف منسوب تھا وہ مکڑہ (بالکسر) کی طرف منسوب ہو جائے گا، بشرطیکہ وہ فعل تبدیلی کی صلاحیت رکھتا ہو، اور تبدیلی نسبت کے لئے کوئی مانع نہ ہو، (۲) اور دوسری بات یہ ہے کہ اکراہ اگر قاصر ہو تو رضا کو فوت کرنے میں اس کا اثر ظاہر ہوگا، نہ کہ اختیار کو فوت کرنے میں یعنی اکراہ قاصر سے رضا فوت ہوگی، اختیار فوت نہ ہوگا، جیسے کسی کو قید و بند یا مار پیٹ کی دھمکی دیکر مجبور کیا گیا، تو رضا فوت ہو جائے گی مگر اختیار باقی رہے گا۔

پھر تقویتِ رضا پر تفریع کر رہے ہیں کہ اکراہ چونکہ رضا کو فوت کر دیتا ہے، چاہے اکراہ کامل ہو یا قاصر، تو وہ تمام معاملات جو فسخ کا احتمال رکھتے ہیں اور رضا پر موقوف ہوتے ہیں وہ اکراہ سے فاسد ہو جائیں گے جیسے بیع، اور اجارہ، یہ عقود فاسد ہو کر ان کا انعقاد رضا پر موقوف رہے گا، یعنی اکراہ کے ختم ہونے کے بعد مکڑہ نے ان عقود کی اجازت دیدی تو صحیح ہو جائیں گے، البتہ وہ معاملات جن میں رضا مندی شرط نہیں ہوتی ہے جیسے طلاق، عتاق تو یہ نافذ ہو جائیں گے جیسے غیر مکڑہ سے نافذ ہوتے ہیں۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تمام اقرار چاہے اکراہ کامل سے ہوں یا قاصر سے، قابلِ فسخ تصرف کا اقرار ہو یا ناقابلِ فسخ تصرف کا، صحیح نہیں ہیں، جیسے کسی کو قتل یا مار پیٹ کی دھمکی دیکر یہ اقرار کروایا کہ بول میں نے ماضی میں غلام آزاد کیا ہے، یا بیوی کو طلاق دی ہے یا بیع کا معاملہ کیا ہے وغیرہ، تو اس اقرار سے کوئی حکم ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ اقرار میں سچ اور جھوٹ دونوں احتمال ہیں، اور جانبِ صدق کو راجح قرار دینے کے لئے اقرار صحیح ہونا اس پر موقوف ہے کہ مخبر بہ یعنی بصورتِ اقرار جس کی خبر دے رہا ہے وہ واقع میں موجود ہو، اور یہاں مخبر بہ واقع میں موجود نہیں ہے، اس کی دلیل اکراہ ہے، یعنی اکراہ دلیل ہے اس کی کہ اس نے اپنے بچاؤ کے لئے اقرار کیا ہے، مخبر بہ خارج میں موجود نہیں ہے، لہذا سچ کی جانب راجح نہ ہوگی تو اقرار صحیح نہ ہوگا۔

واذا اتصل الاکراه:- اگر خلع میں قبولِ مال کا اکراہ ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی، اور مال واجب نہ ہوگا، جیسے مدخول بہ عورت کو ایک ہزار روپے کے عوض خلع کرنے پر مجبور کیا گیا، اور عورت نے مجبوراً قبول بھی کر لیا، تو طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اکراہ خواہ کامل ہو یا قاصر سبب اور حکم دونوں پر رضا مندی کو معدوم کر دیتا ہے یعنی مکڑہ نہ تو سبب یعنی عقد خلع پر راضی ہے، نہ اس کے حکم یعنی مال قبول کرنے پر راضی ہے، مگر اکراہ میں اختیار معدوم نہیں ہوتا، تو اختیار موجود ہونے کی وجہ سے عورت کا مال کو قبول کرنا معتبر ہے، اور جب عورت کا قبول

کرنا معتبر ہے، تو طلاق جو عورت کے قبول کرنے پر موقوف تھی وہ واقع ہو جائے گی، البتہ مال کا وجوب رضامندی پر موقوف ہے، اور اکراہ میں رضامندی نہیں ہوتی تو ایسا ہو گیا گو یا مال ذکر ہی نہیں ہوا، لہذا طلاق بلا مال واجب ہوگی، -- یہ ایسا ہو گیا جیسے کسی نے اپنی صغیرہ بیوی کو مال پر طلاق دی، تو یہ طلاق صغیرہ کے قبول کرنے پر موقوف ہوگی، پس جب صغیرہ قبول کر لے گی تو طلاق واقع ہو جائے گی، لیکن مال واجب نہ ہوگا، طلاق تو اس لئے واقع ہوگی کہ اس نے قبول کر لیا ہے، اور مال اس لئے واجب نہ ہوگا کہ صغیرہ اپنے اوپر مال کو لازم کرنے کی اہل نہیں ہے، بعینہ یہی صورت اکراہ میں ہے کہ باوجود اکراہ کے اختیار موجود ہونے کی وجہ سے عورت کا قبول کرنا معتبر ہے، لہذا طلاق واقع ہو جائے گی، اور مال کا وجود چونکہ رضامندی پر موقوف ہے، اور اکراہ میں رضامندی نہیں ہے، اس لیے مال واجب نہ ہوگا۔

بخلاف الهزل:- ایک سوال مُقَدَّر کا جواب ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ جب طلاق کے سلسلہ میں اکراہ، ہزل کے ساتھ ملحق ہے یعنی دونوں کا درجہ ایک ہے اور اکراہ اور ہزل دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جاتی ہے، تو خلع پر اکراہ کی صورت میں طلاق کے ساتھ مال بھی واجب ہونا چاہیے جیسے ہزل کی صورت میں طلاق کے ساتھ بالاتفاق مال واجب ہو جاتا ہے، حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ خلع پر اکراہ کی صورت میں طلاق تو واقع ہوتی ہے، مال واجب نہیں ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اکراہ اور ہزل میں بہت بڑا فرق ہے، اس لئے کہ ہزل میں سبب سے رضا ہوتی ہے، حکم سے رضا نہیں ہوتی، یعنی ہزل کرنے والا حکم پر تو راضی نہیں ہوتا، مگر سبب پر راضی ہوتا ہے، جیسے خیار شرط رضا بالحکم سے تو مانع ہے رضا بالسبب سے مانع نہیں ہے، اور اکراہ میں سبب اور حکم دونوں ہی سے رضا نہیں ہوتی ہے، جب دونوں میں فرق ہے تو اکراہ کو ہزل پر قیاس نہیں کر سکتے۔

وَإِذَا اتَّصَلَ الْإِكْرَاهُ بِالْكَامِلِ بِمَا يَصْلَحُ أَنْ يَكُونَ الْفَاعِلُ فِيهِ أَلَّةٌ لِغَيْرِهِ مِثْلُ
إِتْلَافِ النَّفْسِ وَالْمَالِ يُنْسَبُ الْفِعْلُ إِلَى الْمُكْرِهِ وَلَزِمَهُ حُكْمُهُ لِأَنَّ الْإِكْرَاهَ
الْكَامِلَ يُفْسِدُ الْإِخْتِيَارَ وَالْفَاسِدُ فِي مُعَارَضَةِ الصَّحِيحِ كَالْعَدَمِ فَصَارَ
الْمُكْرَهُ بِمَنْزِلَةِ عَدِيمِ الْإِخْتِيَارِ أَلَّةٌ لِلْمُكْرِهِ فِيمَا يَحْتَمِلُ ذَلِكَ أَمَّا فِيمَا لَا يَحْتَمِلُهُ
فَلَا يَسْتَقِيمُ نِسْبَتُهُ إِلَى الْمُكْرِهِ فَلَا يَقَعُ الْمُعَارَضَةُ فِي اسْتِحْقَاقِ الْحُكْمِ فَبَقِيَ
مَنْسُوبًا إِلَى الْإِخْتِيَارِ الْفَاسِدِ وَذَلِكَ مِثْلُ الْأَكْلِ وَالْوُطْيِ وَالْأَقْوَالِ كُلِّهَا فَإِنَّهُ
لَا يَتَصَوَّرُ أَنْ يَأْكُلَ الْإِنْسَانُ بِغَيْرِهِ وَأَنْ يَتَكَلَّمَ وَكَذَلِكَ إِذَا كَانَ نَفْسُ الْفِعْلِ

مِمَّا يَتَصَوَّرُ أَنْ يَكُونَ الْفَاعِلُ فِيهِ آلَةٌ لِغَيْرِهِ إِلَّا أَنَّ الْمَحَلَّ غَيْرُ الَّذِي يُلَاقِيهِ
الْإِتْلَافُ صُورَةً وَكَانَ ذَلِكَ يَتَبَدَّلُ بِأَنْ يُجْعَلَ آلَةٌ مِثْلُ إِكْرَاهِ الْمُحْرِمِ عَلَى قَتْلِ
الصَّيِّدِ أَنَّ ذَلِكَ يَقْتَصِرُ عَلَى الْفَاعِلِ لِأَنَّ الْمُكْرِهَ إِنَّمَا حَمَلَهُ عَلَى أَنْ يَجْنِيَ عَلَى
إِحْرَامِ نَفْسِهِ وَهُوَ فِي ذَلِكَ لَا يَصْلُحُ آلَةٌ لِغَيْرِهِ وَلَوْ جُعِلَ آلَةٌ يَصِيرُ مَحَلُّ الْجَنَايَةِ
إِحْرَامُ الْمُكْرِهِ وَفِيهِ خِلَافُ الْمُكْرِهِ وَبُطْلَانُ الْإِكْرَاهِ وَعَوْدُ الْأَمْرِ إِلَى الْمَحَلِّ
الْأَوَّلِ-

ترجمہ:- اور جب اکراہ کامل متصل ہو جائے ایسے فعل کے ساتھ جس میں فاعل اپنے غیر کے لئے آلہ بن سکے، جیسے نفس کو تلف کرنا اور مال کو تلف کرنا، تو فعل مکرہ کی طرف منسوب ہوگا، اور مکرہ پر اس فعل کا حکم لازم ہوگا، اس لئے کہ اکراہ کامل اختیار کو فاسد کر دیتا ہے، اور اختیار فاسد اختیار صحیح کے مقابلہ میں کالعدم ہوتا ہے، تو مکرہ عدیم الاختیار کے درجہ میں ہو گیا جو مکرہ کے لئے آلہ ہے، ایسے فعل میں جو اس کا احتمال رکھتا ہو، بہر حال ایسے فعل میں جو اس کا احتمال نہ رکھتا ہو، تو فعل کی نسبت مکرہ کی طرف صحیح نہ ہوگی تو معارضہ واقع نہ ہوگا (اختیار صحیح اور اختیار فاسد میں) حکم کی نسبت کے استحقاق میں، پس فعل اختیار فاسد کی طرف منسوب ہو کر باقی رہے گا، اور یہ جیسے کھانا اور وطنی اور تمام اقوال، اس لئے کہ یہ بات ممکن نہیں ہے کہ انسان اپنے غیر کے منہ سے کھائے، اور اس سے بات کرے، اور ایسے ہی جب کہ نفس فعل ان افعال میں سے ہو جس میں ممکن ہو کہ فاعل دوسرے کا آلہ بنے، مگر یہ کہ محل جنایت اس محل کا غیر ہو جس کو اتلاف ملاتی ہو ہے صورتاً، اور محل اس طور پر بدل جائے گا کہ مکرہ کو آلہ قرار دیا جائے، جیسے محرم کو مجبور کر دینا شکار کے قتل پر، تو یہ قتل فاعل پر منحصر رہے گا، اس لئے کہ مکرہ نے مکرہ کو اس بات پر ابھارا ہے کہ وہ اپنے احرام پر جنایت کرے، اور مکرہ اپنے احرام پر جنایت کرنے میں غیر کا آلہ نہیں بن سکتا، اور اگر مکرہ کو آلہ قرار دیا جائے تو مکرہ کا احرام محل جنایت ہو جائے گا، اور اس میں مکرہ کے مدعی کی مخالفت ہے، اور اکراہ کا بطلان ہے، اور امر جنایت کا محل اول کی طرف لوٹنا ہے۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ نے ما قبل میں بتایا کہ اکراہ کامل کا اثر تبدیلی نسبت میں ظاہر ہوگا، اس عبارت میں اسی کی وضاحت کرتے ہوئے فرما رہے ہیں، کہ اکراہ کامل اگر کسی ایسے فعل کے ساتھ متصل ہو جس میں فاعل یعنی مکرہ (بالفتح) دوسرے کا آلہ بن سکتا ہو، جیسے جان یا مال کا تلف کرنا تو اس میں مکرہ کا فعل مکرہ کی طرف منسوب ہوگا، اور مکرہ درمیان سے نکل جائے گا، مثلاً کسی کو دھمکی دیکر کسی نے قتل پر مجبور کیا، پس مکرہ نے اکراہ کی وجہ سے اس کو قتل

کر دیا، تو فعلِ قتلِ مکْرہ کی طرف منسوب ہوگا، اور اسی پر قصاص آئے گا، اور مکْرہ آلہ کی طرح سمجھا جائے گا جیسے آلہ یعنی تلوار کی طرف فعل منسوب نہیں ہوتا، ایسے ہی مکْرہ کی طرف بھی منسوب نہ ہوگا، کیونکہ مکْرہ نے تو اکراہ کی وجہ سے فعل کا ارتکاب کیا ہے، اس میں اس کا اختیار فاسد اور کالعدم ہے، جس کی وجہ سے مکْرہ مکْرہ کے لئے بمنزلہ آلہ کے عدم الاختیار ہے، اور مکْرہ کا اختیار صحیح ہے، تو مکْرہ کا اختیار فاسد ہے اور مکْرہ کا اختیار صحیح ہے دونوں میں تعارض ہوا تو اختیار فاسد اختیار صحیح کے مقابلہ میں غیر معتبر اور معدوم ہوگا، لہذا فعلِ مکْرہ کی طرف منسوب ہوگا، اور اسی سے مواخذہ ہوگا۔

اما فیما یحتملہ :- اور جہاں اکراہ میں فعل ایسا ہو جس میں مکْرہ (بالفتح) مکْرہ (بالکسر) کا آلہ نہ بن سکتا ہو، تو یہ افعال مکْرہ (بالکسر) کی طرف منسوب نہ ہوں گے بلکہ مکْرہ (بالفتح) کی طرف ہی منسوب ہوں گے، کیوں کہ یہاں استحقاقِ حکم میں اختیار فاسد اور اختیار صحیح میں کوئی تعارض نہیں ہے، کیونکہ مکْرہ (بالکسر) کے لیے آلہ بن ہی نہیں سکتا ہے لہذا یہاں دونوں کے اختیار میں تعارض نہ ہوگا تو فعل اختیار فاسد یعنی مکْرہ (بالفتح) کی طرف ہی منسوب ہوگا، اور اسی پر فعل کا حکم لازم ہوگا، جیسے کسی کو روزہ کی حالت میں کوئی چیز کھانے پر مجبور کیا گیا، یا عورت سے وطی کرنے پر مجبور کیا گیا، یا طلاق دینے یا غلام کو آزاد کرنے پر مجبور کیا گیا، اور اکراہ کی وجہ سے مکْرہ نے ان افعال کا ارتکاب کر لیا، تو ان افعال کی نسبت فاعل یعنی مکْرہ کی طرف ہوگی، لہذا روزہ کی حالت میں کوئی چیز کھالینے سے مکْرہ کا روزہ فاسد ہوگا نہ مکْرہ کا، اسی طرح اکراہ کی وجہ سے وطی کرنے سے جرمِ کامل نہ ہونے کے سبب حدِ مکْرہ اور مکْرہ دونوں پر واجب نہ ہوگی مگر عقر یعنی زنا کا بدل مکْرہ پر واجب ہوگا، کیونکہ زنا سے اسی نے منفعت حاصل کی ہے، اسی طرح اکراہ کی وجہ سے طلاق دی ہے تو مکْرہ کی طلاق واقع ہوگی، کیونکہ ان افعال میں فاعل دوسرے کا آلہ نہیں بن سکتا ہے، آلہ نہ بننے کی دلیل یہ ہے کہ کھانے میں یہ بات ممکن نہیں ہے کہ آدمی دوسرے کے منہ سے کھائے، اسی طرح نہ دوسرے کے منہ سے بات کرنا ممکن ہے، پس کھانے والے نے اور طلاق و عتاق کی بات کرنے والے نے اپنے ہی منہ سے کھایا ہے اور تکلم کیا ہے، لہذا یہ فعل فاعل یعنی مکْرہ (بالفتح) کی طرف منسوب ہوگا، کھانے میں اور تکلم میں مکْرہ (بالفتح) مکْرہ (بالکسر) کا آلہ نہیں بن سکتا ہے۔

وکذلک اذا کان :- اور اگر اکراہ والا فعل ایسا ہو کہ جس کی ذات کی طرف یعنی نفس فعل کی طرف دیکھتے ہوئے اس میں فاعل کا دوسرے کے لئے آلہ بننا ممکن ہو، مگر اس فعل کے محل کی طرف نظر کرتے ہوئے اس میں فاعل یعنی مکْرہ کا غیر کے لئے آلہ بننا ممکن نہ ہو، بایں طور کہ اگر فاعل یعنی مکْرہ کو آلہ قرار دیا جائے تو محلِ اکراہ بدل جائے یعنی اکراہ ظاہر میں جس محل پر ہوا ہے اس کے علاوہ محل کی طرف منتقل ہو جائے، جیسے کسی نے محرم کو اپنے احرام پر جنایت کرنے مثلاً شکار کرنے پر مجبور کیا، اور اکراہ کی وجہ سے محرم نے شکار کر لیا، یعنی جنایت کر لی تو یہ فعل فاعل پر منحصر رہے

گا، اور اس فعل کی جنایت کا تاوان فاعل یعنی مکْرہ (بالفتح) پر ہی لازم ہوگا، اس میں مکْرہ کو مکْرہ کے لئے آلہ نہیں بنایا جائے گا، کیونکہ آلہ بنانے کی صورت میں محل جنایت بدل جائے گا، اس طرح کہ مکْرہ نے مکْرہ کو اس بات پر مجبور کیا ہے کہ وہ اپنے احرام پر جنایت کرے، اور مکْرہ اپنے احرام پر جنایت کرنے میں دوسرے کا آلہ نہیں بن سکتا، کیونکہ اگر مکْرہ کے لئے آلہ بنایا گیا تو مکْرہ کا فعل جنایت مکْرہ کی طرف منتقل ہو جائے گا، اس لئے کہ آلہ کی طرف فعل منسوب نہیں ہوتا ہے، تو یہ ایسا ہو جائے گا گویا مکْرہ نے مکْرہ کے احرام پر جنایت کی، حالانکہ یہ بات ناممکن ہے کہ انسان دوسرے کے احرام پر جنایت کرے، انسان اپنے احرام پر تو جنایت کر سکتا ہے، دوسرے کے احرام پر نہیں کر سکتا، بہر حال مکْرہ کو آلہ قرار دینے میں جنایت کا محل مکْرہ کا احرام ہو جائے گا، اور مکْرہ کے احرام کو محل جنایت قرار دینے میں مکْرہ کے مدعی کے خلاف لازم آئے گا کیونکہ مکْرہ نے تو مکْرہ کو اس کے احرام پر جنایت کا حکم دیا تھا، اور یہاں محل بدل گیا، تو مکْرہ کے مدعی کے خلاف ہوا اور جب مکْرہ کے حکم کے خلاف ہوا تو اکراہ ہی باطل ہو گیا، اور جب اکراہ باطل ہو گیا تو گھوم پھر کر حکم مکْرہ کی طرف ہی پلٹ کر آئے گا، تو خواہ مخواہ لمبی کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے، اس لئے ہم نے ابتداء ہی کہا کہ یہ فعل مکْرہ کی طرف منسوب ہوگا۔

وَلِهَذَا قُلْنَا إِنَّ الْمُكْرَهَ عَلَى الْقَتْلِ يَأْتُمُّ لَأَنَّهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يُوجِبُ الْمَأْثَمَ جِنَايَةً عَلَى دَيْنِ الْقَاتِلِ وَهُوَ لَا يَصْلُحُ فِي ذَلِكَ آلَةً لِغَيْرِهِ وَلَوْ جُعِلَ آلَةً لِغَيْرِهِ لَتَبَدَّلَ مَحَلُّ الْجِنَايَةِ وَكَذَلِكَ قُلْنَا فِي الْمُكْرَهِ عَلَى الْبَيْعِ وَالتَّسْلِيمِ أَنَّ تَسْلِيمَهُ يَقْتَضِي عَلَيْهِ لَأَنَّ التَّسْلِيمَ تَصَرُّفٌ فِي بَيْعِ نَفْسِهِ بِالْإِثْمَامِ وَهُوَ فِي ذَلِكَ لَا يَصْلُحُ آلَةً لِغَيْرِهِ وَلَوْ جُعِلَ الْمُكْرَهُ آلَةً لِغَيْرِهِ لَتَبَدَّلَ الْمَحَلُّ وَلَتَبَدَّلَ ذَاتُ الْفِعْلِ لَأَنَّهُ حِينَئِذٍ يَصِيرُ غَضَبًا مَحْضًا وَقَدْ نَسَبْنَاهُ إِلَى الْمُكْرَهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ غَضَبٌ وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّهُ أَمْرٌ حُكْمِي صِرْنَا إِلَيْهِ اسْتِقَامَ ذَلِكَ فِيمَا يُعْقَلُ وَلَا يُحَسُّ فَقُلْنَا إِنَّ الْمُكْرَهَ عَلَى الْإِعْتَاقِ بِمَا فِيهِ الْجَاءُ هُوَ الْمُتَكَلِّمُ وَمَعْنَى الْإِتْلَافِ مِنْهُ مَنْقُولٌ إِلَى الَّذِي أَكْرَهَهُ لَأَنَّهُ مَنْقُصٌ عَنْهُ فِي الْجُمْلَةِ مُتَحَمِّلٌ لِلنَّقْلِ بِأَصْلِهِ وَهَذَا عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَصَرُّفَاتُ الْمُكْرَهِ قَوْلًا تَكُونُ لَعَوًا إِذَا كَانَ الْإِكْرَاهُ بِغَيْرِ حَقٍّ لِأَنَّ صِحَّةَ الْقَوْلِ بِالْقَصْدِ وَالْإِخْتِيَارِ لِيَكُونَ تَرْجَمَةً عَمَّا فِي الصَّمِيرِ فَيَبْطُلُ عِنْدَ عَدَمِهِ وَالْإِكْرَاهُ بِالْحَبْسِ مِثْلُ الْإِكْرَاهِ بِالْقَتْلِ عِنْدَهُ وَإِذَا وَقَعَ الْإِكْرَاهُ

عَلَى الْفِعْلِ فَإِذَا اتَمَّ الْإِكْرَاهُ بَطَلَ حُكْمُ الْفِعْلِ عَنِ الْفَاعِلِ وَتَمَامُهُ أَنْ يُجْعَلَ عُدْرًا
يُبَيِّحُ لَهُ الْفِعْلَ فَإِنْ أُمِكنَ أَنْ يُنْسَبَ إِلَى الْمُكْرِهِ نُسِبَ إِلَيْهِ وَالْأَفْطَلُ أَصْلًا وَقَدْ
ذَكَرْنَا نَحْنُ أَنَّ الْإِكْرَاهَ لَا يُعْذِرُ الْإِخْتِيَارَ لَكِنَّهُ يَنْتَقِي بِهِ الرِّضَاءُ أَوْ يَفْسُدُ بِهِ
الْإِخْتِيَارُ إِلَى أَخْرَافٍ قَرِيبَةٍ نَاهٍ.

ترجمہ:- اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جس شخص کو قتل پر مجبور کیا گیا وہ گنہگار ہوگا، اس لئے کہ قتل اس حیثیت سے
کہ وہ گناہ کو واجب کرتا ہے قاتل کے دین پر جنایت ہے، اور قاتل اس میں اپنے غیر کا آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا
ہے، اور اگر اس کو دوسرے کے لئے آلہ بنایا گیا تو محل جنایت بدل جائے گا۔

اور ایسے ہی ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس کو بیع اور تسلیم پر مجبور کیا گیا ہو کہ اس کی تسلیم اسی پر منحصر رہے
گی، اس لئے کہ تسلیم اپنی بیع میں تصرف ہے اتمام کے ذریعہ، اور مکڑہ اتمام کے اندر دوسرے کے لئے آلہ بننے کی
صلاحیت نہیں رکھتا ہے، اور اگر مکڑہ کو دوسرے کے لئے آلہ بنادیا گیا تو محل بدل جائے گا، اور فعل کی ذات بدل جائے
گی، اس لئے کہ تسلیم اس وقت محض غصب ہو جائے گی، اور ہم نے تسلیم کو مکڑہ کی طرف منسوب کیا ہے غصب ہونے کی
حیثیت سے۔

اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مکڑہ سے مکڑہ کی طرف فعل کا منتقل ہونا امر حکمی ہے جس کی طرف ہم نے رجوع
کیا ہے، تو یہ انتقال اس فعل میں درست ہوگا جو معقول ہو، اور حسی نہ ہو، پس ہم نے کہا کہ جس شخص کو اعتاق پر اکراہ کیا
گیا ہو ایسی چیز کے ساتھ جس میں الجاء ہو، تو مکڑہ ہی تکلم کرنے والا ہوگا، اور اتلاف کے معنی مکڑہ سے اس شخص کی
طرف منتقل ہوں گے جس نے اس کو مجبور کیا ہے، اس لئے کہ اتلاف فی الجملہ اعتاق سے جدا ہو جاتا ہے، اپنی اصل کے
ساتھ نقل کا متحمل ہے، اور یہ ہمارے نزدیک ہے، اور امام شافعیؒ نے کہا کہ مکڑہ کے تمام قولی تصرفات لغو ہیں، جب کہ
اکراہ ناحق ہو، اس لئے کہ قول کی صحت قصد و اختیار سے ہوتی ہے، تاکہ قول ترجمہ ہو جائے اس چیز کا جو دل میں ہے، تو
قصد و اختیار کے عدم کے وقت قول باطل ہو جائے گا، اور اکراہ بالجس اکراہ بالقتل کے مانند ہے امام شافعیؒ کے نزدیک،
اور جب اکراہ فعل پر واقع ہو تو جب اکراہ تام ہوگا تو فاعل سے فعل کا حکم باطل ہو جائے گا، اور اکراہ کی تمامیت یہ ہے
کہ اکراہ کو ایسا عذر قرار دیا جائے جو مکڑہ کے لئے فعل کو مباح کر دے، پس اگر ممکن ہو کہ فعل کو مکڑہ کی طرف منسوب کیا
جائے تو اس کی طرف منسوب کر دیا جائے گا ورنہ تو فعل بالکل باطل ہو جائے گا، اور ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اکراہ اختیار کو
معدوم نہیں کرتا ہے لیکن اس کی وجہ سے رضا منشی ہو جاتی ہے یا اس کی وجہ سے اختیار فاسد ہو جاتا ہے، جن کی تمام

تفصیلات ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح:- ما قبل میں یہ اصول ذکر کیا کہ فعل کی نسبت مکڑہ کی طرف کرنے میں اگر محل جنایت بدل جاتا ہو، تو فعل کی نسبت فاعل یعنی مکڑہ کی طرف رہے گی، مکڑہ کی طرف نہیں کریں گے، مصنف اس اصول پر دو جزئی مسئلے متفرع کر رہے ہیں۔

(۱) اگر کسی کو کسی کے قتل کرنے پر مجبور کیا گیا، اور مکڑہ نے اکراہ کی وجہ سے قتل کر دیا تو قتل کا گناہ مکڑہ پر ہوگا، اور فعل قتل کا گناہ مکڑہ کی طرف منتقل نہ ہوگا، ہاں البتہ فعل قتل سے جو محل فوت ہوا ہے، تو یہ محل کا فوت کرنا مکڑہ کی طرف منسوب ہوگا، چنانچہ محل کو فوت کرنے کی وجہ سے قصاص اور دیت مکڑہ پر واجب ہوگی، اور اگر مکڑہ مقتول کا وارث ہے تو میراث سے محروم ہوگا، لیکن فعل قتل کا گناہ مکڑہ کی طرف منتقل نہ ہوگا، کیونکہ قتل گناہ کی حیثیت سے قاتل کے دین پر جنایت ہے، اور قاتل گناہ کے بارے میں دوسرے کا آلہ نہیں بن سکتا، کیونکہ یہ ممکن نہیں ہے کہ کوئی دوسرے پر گناہ کا کسب کرے، یعنی گناہ کوئی کرے و بال کسی پر ہو، ایسا نہیں ہو سکتا، ”ولا تزروا ذرۃ وزرا الخری“ اب اگر گناہ کے سلسلہ میں مکڑہ کو مکڑہ کا آلہ قرار دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ محل جنایت مکڑہ ہے نہ کہ مکڑہ، تو یہ محل جنایت کی تبدیلی ہوگئی جو محال ہے، اور باطل ہے، لہذا گناہ کی نسبت مکڑہ کی طرف ہی رہے گی، مکڑہ کی طرف نہ ہوگی۔

غرض قتل میں دو حیثیتیں ہیں، ایک تو قتل سے محل فوت ہوتا ہے، یعنی انسان مرجاتا ہے تو محل کو فوت کرنے میں تو ایک آدمی دوسرے کا آلہ بن سکتا ہے، اس لئے محل فوت کرنا تو مکڑہ کی طرف منسوب ہوگا، اور دوسری حیثیت قتل کے گناہ کی ہے، اور گناہ میں انسان دوسرے کا آلہ نہیں بن سکتا، لہذا قتل کا گناہ مکڑہ کی طرف منسوب نہ ہوگا، خلاصہ یہ کہ مکڑہ پر محل کی جزاء واجب ہوگی، فعل کی جزاء واجب نہ ہوگی۔

و كذلك قلنا في المکره على البيع:- دوسرا جزئی مسئلہ جو ما قبل کے اصول پر متفرع ہے یہ ہے کہ اگر کسی کو بیع پر مجبور کیا گیا، اور اکراہ کی وجہ سے اس نے بیع کر لی پھر بیع کی تسلیم پر اس کو مجبور کیا گیا، تو اس نے بیع بھی سپرد کر دی تو یہ بیع اور تسلیم بیع دونوں کی نسبت مکڑہ کی طرف ہوگی، اور بیع کے احکام مکڑہ سے ہی متعلق ہوں گے، لہذا مشتری کے بیع پر قبضہ کرنے سے مشتری کے لئے ملک ثابت ہو جائے گی، اگرچہ یہ ملک فاسد ہوگی، کیونکہ مکڑہ کی رضامندی مفقود ہے، اور مکڑہ کی بیع کا انعقاد اس لئے ہوگا کہ بیع کا صدور اس کے اہل سے اس کے محل میں ہوا ہے، لہذا مکڑہ کو اس میں آلہ قرار دے کر تسلیم مکڑہ کی طرف منسوب نہ ہوگی، کیونکہ مکڑہ کا بیع کو مشتری کے سپرد کرنا یہ اپنی بیع میں تصرف کرنا ہے، تو یہ سپرد کرنا مکڑہ ہی کی طرف منسوب ہوگا۔

کیونکہ اگر تسلیم میں مکڑہ کو مکڑہ کے لئے آلہ قرار دیا گیا، تو محل بھی بدل جائے گا، اور فعل کی ذات بھی بدل جائے

گی، محل تو اس لئے بدل جائے گا کہ مکڑہ کا فعل اب مکڑہ کا فعل ہو جائے گا، کیونکہ مکڑہ کو آلہ بنایا ہے اور آلہ کی طرف فعل منسوب نہیں ہوتا ہے، تو یہ ایسا ہو جائے گا گویا مکڑہ نے مکڑہ کا مال غیر شرعی طریقہ پر اس کو دھمکا کر لے لیا، اور یہ غصب ہے، تو اب مکڑہ مغضوب میں تصرف کرنے والا ہوگا حالانکہ مکڑہ نے اس کو تسلیم اور تکمیل کے ذریعہ بیچ میں تصرف کا حکم دیا تھا، اور مکڑہ کو آلہ قرار دینے کی صورت میں مغضوب میں تصرف لازم آرہا ہے، تو یہ فعل کی ذات کا بدلنا ہو گیا، تو فعل کا محل بدلنے سے فعل کی ذات کا بدلنا لازم آرہا ہے، اس لئے ہم کہیں گے کہ فعل تسلیم میں مکڑہ مکڑہ کے لئے آلہ نہیں ہوگا، بلکہ فعل تسلیم مکڑہ کی طرف ہی منسوب ہوگا۔

وقد نسبناہ:- ایک سوال کا جواب ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ ہر وہ فعل جس میں مکڑہ مکڑہ کے لئے آلہ بن سکتا ہو، اس فعل کو مکڑہ کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے، اور تسلیم اس حیثیت سے کہ مکڑہ کے قبضہ ملک کو تلف کرنے والا ہے اور غصب ہے، اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس میں مکڑہ مکڑہ کے لئے آلہ بنے، لیکن آپ نے فعل تسلیم میں مکڑہ کو اس حیثیت سے بھی آلہ نہیں بنایا، اسی لئے آپ نے فعل تسلیم کو مکڑہ ہی کی طرف منسوب کیا، اور مکڑہ کی طرف منسوب نہیں کیا۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ تسلیم کی دو حیثیتیں ہیں، ایک تو یہ کہ وہ بیچ کو مکمل کرنے والی ہے، جب اس کی نسبت مکڑہ کی طرف ہو، دوسرے یہ کہ وہ قبضہ کو تلف کرنے والی ہے اور غصب ہے، جب اس کی نسبت مکڑہ کی طرف ہو، پہلی حیثیت سے تو مکڑہ کو مکڑہ کے لئے آلہ نہیں بنا سکتے، بلکہ مکڑہ کی طرف ہی فعل منسوب ہوگا تو اس صورت میں تسلیم غصب نہ ہوگی، اور دوسری حیثیت سے مکڑہ مکڑہ کے لئے آلہ بن سکتا ہے، لہذا اس صورت میں یہ تسلیم اتلاف اور غصب ہوگی، اور اتلاف مکڑہ کی طرف منسوب ہوگا، اسی لئے اگر بیچ مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی تو مکڑہ (بالفتح) کو اختیار ہے کہ وہ مکڑہ سے تسلیم کے دن کی قیمت کا ضمان لے غرض تسلیم کو من حیث الغصب ہم نے مکڑہ کی طرف منسوب کیا ہے، اسی لئے بیچ کے ہلاک ہونے کی صورت میں مکڑہ پر ضمان آتا ہے۔

واذا ثبت انه امر حکمی:- مصنف رحمہ اللہ بطور تمہید کے ایک قاعدہ بیان کر کے اس پر ایک مسئلہ متفرع کر رہے ہیں، تمہید یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مکڑہ کی طرف فعل کا انتقال امر حکمی ہے، امر حسی نہیں ہے، تو اس فعل کا انتقال اس وقت درست ہوگا جب دو باتیں پائی جائیں (۱) پہلی بات یہ کہ مکڑہ کی طرف اس فعل کا انتقال معقول و متصور ہو، ممکن ہو، کیونکہ اگر فعل معقول و متصور ہی نہ ہو تو وہ فعل ممتنع ہوگا، لہذا اس فعل کی نسبت مکڑہ کی طرف بالکل درست نہ ہوگی، (۲) اور دوسری بات یہ کہ اس فعل کا وجود حسی نہ ہو، کیونکہ اگر مکڑہ سے فعل کا صدور حسیاً ہوگا تو اس فعل کی نسبت مکڑہ کی طرف حسی ہوگی، نہ کہ حکمی، حالانکہ یہ بات ثابت ہے کہ مکڑہ کی طرف نسبت

وانتقال امر حکمی ہے نہ کہ امر حسی۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس تمہید پر یہ مسئلہ متفرع کر رہے ہیں کہ اگر کسی کو اکراہِ کامل کے ذریعہ غلام آزاد کرنے پر مجبور کیا گیا، تو مکڑہ ہی اعتاق کا تکلم کرنے والا ہوگا اور مکڑہ کی طرف ہی اعتاق کی نسبت ہوگی، حتیٰ کہ غلام کی ولاء اسی کے لئے ہوگی، اور اس فعلِ اعتاق میں مکڑہ کو مکڑہ کا آلہ قرار دیکر اعتاق کی نسبت مکڑہ کی طرف نہ کریں گے، کیونکہ نسبت و انتقال کے لئے پہلی شرط یہ تھی کہ وہ فعل مکڑہ سے معقول و متصور الصدور ہو، اور یہاں یہ ممکن نہیں ہے کہ مکڑہ کی زبان سے مکڑہ کی طرف سے اعتاق کا صدور ہو سکے، اس لئے کہ انسان دوسرے کی زبان سے تکلم نہیں کر سکتا، لیکن اعتاق کی وجہ سے مکڑہ غلام کی قیمت کا ضامن ہوگا، کیونکہ عبدِ مُعْتَق کا اتلاف مکڑہ کی طرف منسوب ہو سکتا ہے، اس میں اس کی دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں، اس لئے کہ مالیتِ عبد کا اتلاف ایسا امر ہے جس کا صدور مکڑہ سے ممکن ہے، متصور ہے، اور اس کا صدور حَسًّا نہیں ہے، لہذا انتقال کی دونوں شرطوں کے پائے جانے کی وجہ سے اتلاف مکڑہ کی طرف منتقل ہو جائے گا، لہذا ایسا ہو جائے گا گویا مالیت کو مکڑہ نے تلف کیا ہے، اور مکڑہ صرف آلہ ہے، پس غلام کی مالیت کا ضامن مکڑہ پر آئے گا۔

لأنه منفصل عنه :- ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ جب اعتاق مکڑہ کی طرف منتقل نہیں ہو سکتا، تو پھر اتلاف جو اعتاق کے ضمن میں پایا جا رہا ہے وہ بغیر عتق کے کیسے مکڑہ کی طرف منسوب ہوگا؟ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اتلاف اور اعتاق لازم و ملزوم نہیں ہیں کہ اعتاق نہ ہو تو اتلاف بھی نہ ہو، بلکہ بعض صورتوں میں دونوں ایک دوسرے سے الگ بھی ہو جاتے ہیں، جیسے کسی کے غلام کو قتل کر دیا، تو اتلاف تو ہے اعتاق نہیں ہے، اور اتلاف اپنی اصل ہی سے یعنی ابتدا ہی سے انتقال کا احتمال رکھتا ہے پس اگر کسی نے کسی کو اپنا غلام قتل کرنے پر مجبور کیا اور مکڑہ نے غلام کو قتل کر دیا تو یہ قتل و اتلاف مکڑہ کی طرف منتقل ہوگا، مکڑہ صرف آلہ ہوگا، تو جب اتلاف ابتداءً مکڑہ کی طرف منتقل ہو سکتا ہے تو وہ اتلاف جو اعتاق کے ضمن میں متحقق ہوا ہے، وہ بھی اعتاق سے جدا ہو کر مکڑہ کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

وهذا عندنا وقال الشافعي :- مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اب تک کے اکراہ کے ذکر کردہ احکام امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کے مطابق ہیں، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک اکراہ میں یہ ہے کہ اگر اکراہ ناحق ہو تو مکڑہ کے تمام قولی تصرفات مثل طلاق، عتاق وغیرہ باطل ہیں، اور اگر اکراہ برحق ہو تو مکڑہ کا تصرف معتبر ہوگا۔ چنانچہ اگر حربی کو اسلام پر مجبور کیا گیا، اور اس نے اسلام قبول کر لیا، اس کا اسلام صحیح ہے، اسی طرح اگر قاضی نے قرضدار کو اس کا مال بیچنے پر مجبور کیا اور قرضدار نے اپنا مال بیچ دیا تو درست ہے اس لئے کہ اکراہ برحق ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ قول قصد و اختیار سے صحیح ہوتا ہے کیوں کہ انسان کی زبان کی بات اس کے دل کی ترجمان ہوتی ہے، لہذا جہاں قصد و اختیار نہ ہوگا وہاں اس کا قول دل کی بات کا ترجمان نہ ہوگا، پس اس کا قول باطل ہوگا، جیسے ناظم صبی، یا مجنون کا قول باطل ہوتا ہے، کیونکہ ان کا قول قصد و اختیار سے نہیں ہوتا ہے، اسی طرح مکڑہ بھی قصد و اختیار سے نہیں بولتا ہے، بلکہ خوف و ڈر سے اور جان بچانے کے لئے بولتا ہے، تو مکڑہ کا قول بھی باطل ہوگا۔

والاکراہ بالحبس:- امام شافعیؒ کے نزدیک عمر قید کے ساتھ اکراہ کرنا ایسا ہے جیسا کہ قتل کی دھمکی دیکر اکراہ کرنا، یعنی جیسے قتل کی دھمکی سے اکراہ کرنے میں مکڑہ کے قولی تصرفات باطل ہیں، ایسے ہی عمر قید کے ذریعہ اکراہ کرنے میں بھی مکڑہ کے قولی تصرفات باطل ہوں گے۔

واذا وقع الاکراہ علی الفعل:- مصنفؒ کہتے ہیں کہ جب اکراہ کامل کسی فعل پر واقع ہو، چاہے اس فعل کی نسبت مکڑہ کی طرف ممکن ہو یا نہ ہو، تو اس فعل کا حکم فاعل یعنی مکڑہ سے ساقط ہو جائے گا، یعنی مکڑہ پر مؤاخذہ نہ ہوگا۔

اور اکراہ کا کامل ہونا یہ ہے کہ شریعت اکراہ کو ایسا عذر قرار دے جو مکڑہ کے لئے فعل کو مباح کر دے، یعنی شریعت اس فعل کو مباح کر دے تو یہ دلیل ہے کہ اکراہ کامل ہے، اور باوجود اکراہ کے وہ فعل شریعت مباح نہ قرار دے تو یہ اکراہ کامل نہ ہوگا، لہذا یہ فعل مکڑہ سے ساقط نہ ہوگا، جیسے کسی کا مال تلف کرنے پر اکراہ کیا گیا تو مکڑہ کے لئے مال تلف کرنا مباح ہو جاتا ہے، اور اگر زنا پر یا کسی کے قتل پر اکراہ ہو تو زنا اور قتل مکڑہ کے لئے شرعاً مباح نہ ہوگا، بہر حال امام شافعیؒ کے نزدیک اگر اکراہ کامل ہو تو مکڑہ سے وہ فعل ساقط ہو جائے گا، اب اگر فعل کو مکڑہ کی طرف منسوب کرنا ممکن ہو، تو اس فعل کو مکڑہ کی طرف منسوب کر دیا جائے گا، اور مکڑہ ماخوذ ہوگا، اور مکڑہ صرف آلہ سمجھا جائے گا، اور اگر اس فعل کو مکڑہ کی طرف منسوب کرنا ممکن نہ ہو تو یہ فعل بالکلیہ باطل ہو جائے گا، اور کسی سے مؤاخذہ نہ ہوگا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہم باب اکراہ میں یہ اصول بیان کر چکے ہیں کہ اکراہ اختیار کو بالکلیہ معدوم نہیں کرتا ہے، البتہ رضا منشی ہو جاتی ہے، اکراہ چاہے کامل ہو یا قاصر، اور اکراہ قاصر سے اختیار میں قدرے فساد آ جاتا ہے، اور اگر اکراہ کامل ہو تو اختیار فاسد ہو جاتا ہے، اور اختیار فاسد پر احناف کے نزدیک احکام مرتب ہوتے ہیں، ایسا نہیں ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ مکڑہ کے قولی تصرفات باطل ہو جاتے ہیں۔

وَالَّذِي يَقَعُ بِهِ خَتْمُ الْكِتَابِ بِأَبِ حُرُوفِ الْمَعَانِي

فَسَطَرٌ مِنْ مَسَائِلِ الْفَقْهِ مَبْنِيٌّ عَلَيْهَا وَ أَكْثَرُهَا وَقُوعًا حُرُوفُ الْعَطْفِ وَالْأَصْلِ

فِيهِ الْوَاوُوهِي لِمُطْلَقِ الْجَمْعِ عِنْدَنَا مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِمُقَارَنَةٍ وَلَا تَرْتِيبٍ وَعَلَيْهِ
 عَامَّةُ أَهْلِ اللُّغَةِ وَائِمَّةُ الْفَتَاوَى وَإِنَّمَا يَنْبُتُ التَّرْتِيبُ فِي قَوْلِهِ إِنْ نَكَحْنَهَا فَهِيَ
 طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ حَتَّى لَا يَقَعَ بِهِ إِلَّا وَاحِدَةٌ فِي قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ عَلَيْهِ السَّلَامُ خِلَافًا
 لِصَاحِبَيْهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ ضَرُورَةً أَنَّ الثَّانِيَةَ تَعَلَّقَتْ بِالشَّرْطِ بِوَاسِطَةِ الْأُولَى
 لَا بِمُقْتَضَى الْوَاوِ فِي قَوْلِ الْمُؤَلَّى اَعْتَقْتُ هَذِهِ وَهَذِهِ وَقَدْ زَوَّجَهُمَا الْفُضُولِيُّ
 مِنْ رَجُلٍ إِنَّمَا بَطَلَ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ لِأَنَّ صَدَرَ الْكَلَامِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى آخِرِهِ إِذَا لَمْ
 يَكُنْ فِي آخِرِهِ مَا يُغَيِّرُ أَوَّلَهُ وَعَتَقَ الْأُولَى يُبْطِلُ مَحَلِّيَةَ الْوَقْفِ فَيَبْطُلُ الثَّانِي قَبْلَ
 التَّكَلُّمِ بِعَتَقِهَا۔

ترجمہ:- اور جس بحث پر کتاب ختم ہو رہی ہے، وہ حروف معانی کا باب ہے، پس فقہ کے مسائل کا ایک
 حصہ حروف معانی پر موقوف ہے، اور ان حروف معانی میں کثیر الوقوع حروف عطف ہیں، اور عطف میں اصل واؤ
 ہے، اور واؤ ہمارے نزدیک مطلق جمع کے لئے ہے، مقارنت اور ترتیب سے تعرض کئے بغیر، اور اسی پر عام اہل لغت
 اور اہل فتویٰ ہیں، اور ترتیب ثابت ہوتی ہے مرد کے اس قول میں (اجنبیہ سے) کہ ”اگر میں نے اس سے نکاح کیا تو
 اسے طلاق ہے اور طلاق ہے، اور طلاق ہے، یہاں تک کہ اس سے ایک ہی طلاق واقع ہوگی امام ابو حنیفہؒ کے قول کے
 مطابق، برخلاف صاحبین کے، اس بات کے تقاضے کرنے کی وجہ سے کہ دوسری طلاق شرط کے ساتھ متعلق ہوگی پہلی
 طلاق کے واسطے سے، نہ کہ واؤ کے تقاضے سے، اور مولیٰ کے قول ”اعتقت هذه وهذه“ میں، جب کہ ان دونوں
 باندیوں کا نکاح فضولی نے کسی مرد کے ساتھ کر دیا ہو، تو دوسری کا نکاح باطل ہے، اس لئے کہ اول کلام آخر کلام پر
 موقوف نہیں ہوتا ہے جب کہ آخر کلام میں ایسی چیز نہ ہو جو اول کلام کو بدل دے، اور پہلی باندی کا آزاد ہونا نکاح
 موقوف کی محلیت کو باطل کر دیتا ہے، پس دوسری کا نکاح اس کے عتق کے تکلم سے پہلے ہی باطل ہو گیا۔

تشریح:- مصنف عَلَيْهِ السَّلَامُ اپنی کتاب المنتخب الحسامی کو حروف معانی کی بحث پر ختم کر رہے ہیں، اور اس کی علت
 بھی بیان کر رہے ہیں، کہ حروف معانی کی بحث اگرچہ نحو سے متعلق ہے، مگر چونکہ بہت سے مسائل فقہیہ کا تعلق حروف
 معانی سے ہے، اس لئے ہم نے اس بحث کو ہماری کتاب کا خاتمہ بنایا۔

پھر حروف معانی میں کثرت سے استعمال حروف عطف کا ہے، اس لئے حروف عطف کو پہلے بیان کیا، حروف
 معانی میں حروف کے علاوہ کلمات شرط، کلمات ظروف بھی ہیں، مگر چونکہ حروف زیادہ ہیں، اس لئے تغلیباً باب

حروف المعانی کہہ دیا۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ عطف میں اصل واؤ ہے، اور واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے، اس میں مقارنت اور ترتیب ملحوظ نہیں ہوتی، یعنی واؤ صرف معطوف علیہ اور معطوف کو حکم میں جمع کر دیتا ہے، اس میں مقارنت یعنی دونوں کا ایک زمانہ میں ہونا ضروری نہیں ہے، اور نہ ترتیب ضروری ہے کہ پہلے معطوف علیہ ہو پھر معطوف ہو، عام اہل لغت اور احناف کا یہی مسلک ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ واؤ ترتیب کے لئے آتا ہے، دلائل نور الانوار میں مفصل مذکور ہیں۔

وانما یثبت الترتیب :- ایک سوالِ مقدر کا جواب دے رہے ہیں، جس کی تقریر یہ ہے کہ جب آپ کے نزدیک واؤ مطلق جمع کے لئے ہے، تو اگر کسی نے کہا **ان نکحتھا فہی طالق و طالق و طالق**، اسی طرح اگر شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا اجنبیہ بیوی سے کہا **انت طالق و طالق و طالق**، مذکورہ دونوں صورتوں میں امام صاحب کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی، جس سے ترتیب مفہوم ہوتی ہے، اور صاحبین کے نزدیک تینوں طلاقیں واقع ہوں گی، جس سے مقارنت پر دلالت ہوتی ہے، حالانکہ آپ کے نزدیک تو واؤ مطلق جمع کے لئے ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک ترتیب واؤ کے مقتضی کی وجہ سے نہیں ثابت ہوئی، جیسا کہ آپ سمجھ رہے ہیں، بلکہ کلام کے موجب اور مقتضی کی وجہ سے ثابت ہوئی اور کلام کا مقتضی امام صاحب کے نزدیک افتراق ہے، یعنی تین چیزیں الگ الگ ہیں، وہ اس طرح کہ جب اس نے کہا **ان نکحتھا فہی طالق** یہ جملہ تامہ ہے، اور **وطالق و طالق** یہ دونوں ناقص جملے ہیں، جو پہلے جملے سے ملے بغیر مفید معنی نہیں ہیں، لہذا جب پہلے جملے پر واؤ کے ذریعہ عطف کیا اور پہلا جملہ ”**فہی طالق**“ شرط پر معلق ہے، یعنی طلاق اول شرط پر معلق ہے، تو طلاق ثانی بھی طلاق اول کے واسطے سے شرط پر معلق ہوگی، اور طلاق ثالث طلاق اول و ثانی کے واسطے سے معلق ہوگی، تو تینوں طلاقیں ترتیب وار شرط پر معلق ہوں گی، تو کلام میں ترتیب واؤ سے نہیں ہوئی بلکہ کلام کے مقتضی سے ہوئی کہ تینوں الگ الگ شرط پر معلق ہوئیں تو تینوں میں ترتیب ثابت ہوئی، لہذا جب شرط پائی جائے گی، تو ترتیب وار طلاق واقع ہوگی، اولاً پہلی، پھر دوسری، پھر تیسری، مگر چونکہ عورت غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے پہلی طلاق سے بائیں ہوگئی، طلاق ثانی و ثالث کا محل نہ رہی، اس لئے ایک ہی واقع ہوگی۔

الغرض امام صاحب کے نزدیک کلام میں ترتیب واؤ سے نہیں ہوئی بلکہ کلام کے مقتضی اور موجب سے ہوئی۔ اور صاحبین کے نزدیک کلام کا موجب و مقتضی اجتماع ہے یعنی معطوف علیہ اور معطوف کا شرط کے اندر جمع ہونا، تو پہلی طلاق جیسے شرط پر معلق ہے، دوسری اور تیسری بھی شرط پر معلق ہونے میں اول کی طرح ہوگی، گویا شوہر نے تکرار

شرط کے ساتھ کلام کیا ہے، اور یوں کہا ہے ”ان نکحتھا فہی طالق، ان نکحتھا فہی طالق، ان نکحتھا فہی طالق“ پس جب تینوں ایک ساتھ شرط پر متعلق ہیں، تو وجود شرط کے وقت تینوں واقع ہو جائیں گی اور غیر مدخول بہا پر ایک ساتھ تین طلاقیں واقع ہو سکتی ہیں، تو صاحبین کے نزدیک تین طلاقوں کا جمع ہونا کلام کے مقتضی سے ہے کہ کلام کا موجب اجتماع یعنی معطوف علیہ و معطوف کا شرط میں اشتراک ہے، نہ اس وجہ سے کہ واؤ مقارنت کے لئے آتا ہے۔

وفی قول المولی :- یہ عبارت بھی ایک اعتراض کا جواب ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ اگر کسی فضولی نے دو باندیوں کا نکاح بغیر مولیٰ کی اجازت کے کسی آدمی سے کر دیا، تو یہ نکاح مولیٰ کی اجازت پر یا ان باندیوں کے آزاد ہونے پر موقوف ہوگا، اب اگر مولیٰ نے دونوں کو ایک ساتھ آزاد کر دیا، تو دونوں کا نکاح نافذ ہو جائے گا، کیونکہ نکاح امتہ علی الحرہ لازم نہیں آتا، اور اگر دونوں کو الگ الگ آزاد کیا تو پہلی کے آزاد ہوتے ہی دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا، کیونکہ جب پہلی آزاد ہوئی تو نکاح امتہ علی الحرہ لازم آئے گا، اور یہ جائز نہیں ہے، لہذا دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا۔

اور اگر دونوں کو عطف بالواد سے اس طرح آزاد کیا ”اعتقت ہذہ وہذہ“ تو اس صورت میں بھی احناف کے نزدیک دوسری کا نکاح باطل ہو جاتا ہے، تو اس صورت میں دوسری کے نکاح کا باطل ہونا یہ علامت ہے اس بات کی کہ دوسری بعد میں آزاد ہوئی ہے، اور پہلی پہلے آزاد ہوئی ہے، یعنی دونوں کی آزادی ترتیب کے ساتھ ہوئی ہے، تو یہاں واؤ سے ترتیب ثابت ہو رہی ہے، حالانکہ آپ کے نزدیک تو واؤ مطلق جمع کے لئے ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہاں بھی ترتیب واؤ کے مقتضی کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ کلام کے مقتضی سے ترتیب ثابت ہو رہی ہے، وہ اس طرح کہ کلام کے آخر میں جب کوئی ایسی چیز نہ ہو جو اول کلام کو بدل دے، تو اول کلام آخر کلام پر موقوف نہیں ہوتا بلکہ اول اول رہتا ہے اور آخر آخر رہتا ہے، یعنی باعتبار تکلم جو کلام اول ہے تو اس کے تکلم سے فوراً اس کا حکم ثابت ہو جائے گا، جب کہ ابھی دوسرے کا تکلم بھی نہیں ہوا ہے، اور یہاں دونوں نکاح موقوف تھے، لیکن جب آقا نے اعتقت ہذہ کہا تو اس کا تکلم کرتے ہی پہلی باندی کا نکاح صحیح ہو گیا، اور ابھی دوسرے ہذہ کا تکلم بھی نہیں ہوا ہے کہ دوسری کا نکاح باطل ہو گیا، کیونکہ وہ ابھی باندی ہے، اور پہلی آزاد ہو گئی تو نکاح امتہ علی الحرہ لازم آ رہا ہے، جو جائز نہیں ہے۔

الغرض پہلی باندی کے آزاد ہونے سے دوسری باندی کا نکاح کا محل ہی نہ رہی، نہ نکاح موقوف کا محل رہی، تو کلام میں ترتیب واؤ سے نہیں آئی بلکہ کلام کے مقتضی سے یعنی اس قاعدہ سے آئی کہ آخر کلام میں کوئی مغیر نہ ہو تو اول کلام آخر کلام پر موقوف نہیں ہوتا بلکہ اول اول ہوتا ہے اور آخر آخر ہوتا ہے، اول کا حکم پہلے ثابت ہوتا ہے اور آخر کا حکم بعد میں

ثابت ہوتا ہے۔

بِخِلَافِ مَا إِذَا زَوَّجَهُ الْفُضُولِيُّ اُخْتَيْنِ فِي عَقْدٍ تَيْنِ فَقَالَ أَجَزْتُ هَذِهِ وَهَذِهِ
حَيْثُ بَطَلَا جَمِيعًا لِأَنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ وُضِعَ لِجَوَازِ النِّكَاحِ وَإِذَا اتَّصَلَ بِهِ أُخْرَى
سُلِبَ عَنْهُ الْجَوَازُ فَصَارَ أُخْرَى فِي حَقِّ أَوَّلِهِ بِمَنْزِلَةِ الشَّرْطِ وَالْإِسْتِثْنَاءِ۔

ترجمہ:- برخلاف اس صورت کے جب فضولی نے کسی شخص کا دو بہنوں کے ساتھ دو عقدوں میں نکاح کیا ہو، پھر اس شخص نے ”اجزت ہذہ وہذہ“ کہا ہو، تو دونوں کا نکاح باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ صدر کلام جواز نکاح کے لئے موضوع ہے، اور جب اس کے ساتھ آخر کلام متصل ہو تو صدر کلام سے جواز، سلب ہو گیا، پس آخر کلام اول کلام کے حق میں شرط اور استثناء کے درجہ میں ہو گیا۔

تشریح:- یہ عبارت بھی ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ پہلے مسئلہ میں جس طرح فضولی نے دو باندیوں کا نکاح کسی سے کیا اور مولیٰ نے ”اعتقت ہذہ وہذہ“ کہا تو پہلی کا نکاح جائز اور دوسری کا باطل ہے۔ تو اسی طرح اگر فضولی نے کسی کا نکاح دو بہنوں کے ساتھ دو عقدوں میں کیا، اور شوہر نے اجزت ہذہ وہذہ کہا تو یہاں بھی پہلی بہن کا نکاح جائز، اور دوسری کا باطل ہونا چاہیے، حالانکہ آپ احناف دونوں کا نکاح باطل کہتے ہیں۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ دو بہنوں کے نکاح کو دو باندیوں کے نکاح پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ دونوں میں فرق ہے، وہ یہ ہے کہ باندیوں کے نکاح میں مولیٰ کا قول اعتقت ہذہ آخر کلام ”وہذہ“ پر موقوف نہیں ہے، کیونکہ آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر نہیں ہے، تو اول کلام آخر کلام پر موقوف نہ ہوگا، بلکہ اول اول رہے گا، اور آخر آخر رہے گا، یہ قاعدہ ہے، تو جب مولیٰ نے اعتقت ہذہ کہا تو پہلی باندی آزاد ہو گئی، اور آخر کلام ”وہذہ“ کا تکلم کرنے سے پہلے ہی ثانیہ کا نکاح باطل ہو گیا، کیونکہ اولیٰ کے آزاد ہونے سے نکاح امتہ علی الحرہ لازم آ گیا، اور یہ جائز نہیں ہے، لہذا دوسری کا نکاح باطل ہو گیا۔ اور دو بہنوں کے نکاح کے مسئلہ میں اول کلام ”اجزت ہذہ“ آخر کلام ”وہذہ“ پر موقوف ہے، کیونکہ اس میں آخر کلام ”وہذہ“ اول کلام ”اجزت ہذہ“ کے لئے مُغَيِّر ہے، اس طرح کہ شوہر ”اجزت ہذہ“ کہہ کر خاموش ہو جاتا ہے تو پہلی کا نکاح جائز ہو جاتا ہے، کیونکہ ابھی تک جمع بین الاختین لازم نہیں آیا، لیکن جب اس نے ”وہذہ“ کہہ کر دوسری کے نکاح کی اجازت دیدی، تو جمع بین الاختین کی وجہ سے دونوں نکاح ناجائز ہو گئے، الغرض آخر کلام اول کلام کے لئے مُغَيِّر ہے یعنی آخر کلام نے اول کلام کو جواز سے عدم جواز کی طرف بدل دیا، اور قاعدہ ہے کہ جب آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر ہو تو اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوتا ہے، اور موقوف اور

موقوف علیہ کا وقوع ایک زمانے میں ہوگا، اور جب دونوں نکاح کا وقوع ایک زمانہ میں ہوگا تو جمع بین الاختین کی وجہ سے دونوں نکاح باطل ہو جائیں گے، بہر حال خلاصہ یہ کہ دونوں مسئلوں میں فرق ہے، ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کر سکتے۔

اس جگہ اسی سوال کی تقریر بعض حضرات نے دوسرے انداز سے کی ہے، وہ یہ ہے کہ جب دونوں بہنوں کا نکاح باطل ہو گیا تو اس سے معلوم ہوا کہ واؤمقارنت کے لئے ہے، حالانکہ احناف کے نزدیک واؤمطلق جمع کے لئے آتا ہے، جس میں مقارنت اور ترتیب ملحوظ نہیں ہوتی ہے۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ”اجزت هذه وهذه“ میں دونوں بہنوں کے نکاح کا باطل ہونا اس لئے نہیں ہے کہ واؤمقارنت کے لئے آتا ہے، بلکہ اس لئے ہے کہ اول کلام ”اجزت هذه“ جوازِ نکاح کے لئے موضوع ہے، کیونکہ اس سے جمع بین الاختین لازم نہیں آتا، لیکن جب آخر کلام ”وهذه“ کہا تو اول کلام سے جواز سلب ہو گیا، تو آخر کلام اول کلام کے لئے ایسا ہو گیا جیسے شرط اور استثناء کہ شرط اور استثناء بھی اول کلام کے لئے مغیر ہوتے ہیں، تو ایسے ہی یہاں آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر ہو گیا، کیونکہ شوہر ”اجزت هذه“ کہہ کر رک جاتا تو پہلی بہن کا نکاح جائز ہوتا، لیکن جب ”وهذه“ بھی اول کلام کے ساتھ ملا دیا، تو جمع بین الاختین کی وجہ سے دونوں کا نکاح باطل ہو گیا، اور اول کلام آخر کلام پر موقوف ہو گیا، اور موقوف اور موقوف علیہ کا زمانہ ایک ہوتا ہے، تو گویا شوہر نے دونوں کی ایک ساتھ اجازت دی، ایک ساتھ اجازت میں جمع بین الاختین ہے، جو حرام ہے، لہذا دونوں کا نکاح کا بطلان اس وجہ سے نہیں ہوا کہ واؤمقارنت کے لئے ہے بلکہ اس قاعدہ سے ہوا جو مذکور ہوا۔

وَقَدْ تَدَخَّلَ الْوَأُو عَلَى جُمْلَةٍ كَامِلَةٍ بِخَبَرِهَا فَلَا تَجِبُ الْمُشَارَكَةُ فِي الْخَبَرِ
وَذَلِكَ مِثْلَ قَوْلِهِ هَذِهِ طَالِقٌ ثَلَاثًا وَهَذِهِ طَالِقٌ أَنَّ الثَّانِيَةَ تُطَلَّقُ وَاحِدَةً لِأَنَّ
الشَّرْكَاءَ فِي الْخَبَرِ كَانَتْ وَاجِبَةً لِإِفْتِقَارِ الْكَلَامِ الثَّانِي إِذَا كَانَ نَاقِصًا إِذَا كَانَ
كَامِلًا فَقَدْ ذَهَبَ دَلِيلُ الشَّرْكَاءِ وَلِهَذَا أَقْلَنَّا أَنَّ الْجُمْلَةَ النَّاقِصَةَ تُشَارِكُ الْأُولَى
فِيمَا تَمَّ الْأُولَى بِعَيْنِهِ حَتَّى قُلْنَا فِي قَوْلِهِ إِنَّ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ أَنَّ
الثَّانِي يَتَعَلَّقُ بِذَلِكَ الشَّرْطِ بِعَيْنِهِ وَلَا يَقْتَضِي الْإِسْتِبْدَاءَ بِهِ كَأَنَّهُ أَعَادَهُ وَإِنَّمَا
يُصَارُ إِلَيْهِ فِي قَوْلِهِ جَاءَنِي زَيْدٌ وَعَمَرُ ضَرُورَةٌ أَنَّ الْمُشَارَكَةَ فِي مَجِيءٍ وَاحِدٍ
لَا يَنْتَصَرَفُ۔

ترجمہ:- اور کبھی واؤ ایسے جملہ پر داخل ہوتا ہے جو اپنی خبر کے ساتھ مل کر تام ہے، پس خبر میں مشارکت ثابت نہیں ہوگی، اور یہ جیسے قائل کا قول ”**هذه طالق ثلاثا وهذه طالق**“ تو دوسری پر ایک طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ خبر میں شرکت کلام ثانی کے محتاج ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے، جب کہ کلام ثانی ناقص ہو، پس جب کلام ثانی کامل ہو تو شرکت کی دلیل ختم ہوگئی، اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جملہ ناقصہ جملہ اولی کا اس چیز میں شریک ہوتا ہے جس سے بعینہ جملہ اولی تام ہوا ہے، حتیٰ کہ ہم نے شوہر کے قول ”**ان دخلت الدار فانك طالق وطالق**“ میں کہا کہ طلاق ثانی بعینہ اس شرط کے ساتھ متعلق ہوگی، اور طلاق ثانی مستقل شرط کا تقاضہ نہ کرے گی، گویا کہ متکلم نے شرط کا اعادہ کیا ہو، اور مستقل ہونے کی طرف رجوع کیا جائے گا قائل کے قول ”**جاءني زيد وعمرو**“ میں اس بات کی ضرورت کی وجہ سے کہ مجی واحد میں مشارکت ممکن نہیں ہے۔

تشریح:- واؤ جیسے عطف مفرد علی المفرد کے لیے آتا ہے ایسے ہی کبھی واؤ کے ذریعہ جملہ کاملہ کا عطف جملہ کاملہ پر بھی کیا جاتا ہے، اور جب جملہ کاملہ کا عطف جملہ کاملہ پر ہوگا، تو معطوف معطوف علیہ کی خبر میں شریک نہیں ہوگا، جیسے ”**هذه طالق ثلاثا وهذه طالق**“ میں جملہ کاملہ کا عطف جملہ کاملہ پر ہے، لہذا مبتداء ثانی یعنی ”**وهذه**“ مبتداء اول کی خبر یعنی ”**طالق ثلاثا**“ میں شریک نہ ہوگا، کیونکہ دونوں جملے تام ہیں، لہذا دوسرا جملہ پہلے جملہ کی خبر میں شریک نہ ہوگا، پس پہلے ”**هذه**“ سے تین طلاقیں واقع ہوں گی، اور دوسرے ”**هذه**“ سے ایک واقع ہوگی، اس لئے کہ دوسرا جملہ پہلے جملہ کی خبر میں اس وقت شریک ہوتا ہے، جب دوسرا جملہ ناقص ہو جیسے ”**هذه طالق وهذه**“ میں دوسرا جملہ یعنی ”**وهذه**“ ناقص ہے، پہلے جملہ کی خبر میں شرکت کے بغیر مفید معنی نہیں ہے، لہذا دوسرا جملہ یعنی ”**وهذه**“ پہلے جملہ کی خبر یعنی طالق میں شریک ہوگا، تو دونوں کو ایک ایک طلاق پڑے گی۔

بہر حال دوسرے جملہ کی پہلے جملہ کی خبر میں شرکت دوسرے جملہ کے محتاج ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے، اس لئے ہم کہتے ہیں کہ جملہ ناقصہ جملہ اولی کے ساتھ بعینہ اس چیز میں شریک ہوگا جس سے جملہ اولی تام ہوا ہے، چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے **ان دخلت الدار فانك طالق وطالق** کہا تو طلاق ثانی بعینہ اس شرط پر معلق ہوگی، جس شرط پر پہلی طلاق معلق ہے، طلاق ثانی کے لئے مستقل شرط محذوف ماننے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ دونوں ایک ہی شرط میں شریک ہیں، لہذا یہ نہیں کہا جائے گا کہ طلاق ثانی کے لئے الگ شرط ہے، گویا شوہر نے شرط کا اعادہ کیا ہے، اور اس کے قول **ان دخلت الدار فانك طالق وطالق** کی تقدیر عبارت یوں ہے۔

ان دخلت الدار فانك طالق، ان دخلت الدار فانك طالق، اس لئے کہ بعینہ شرط میں شرکت کافی ہے، الگ سے شرط کو مقدر ماننے کی ضرورت نہیں ہے۔

ہاں! البتہ ”جاءنی زید وعمرو“ میں عمرو کے ساتھ مستقل فعل محذوف ماننا پڑے گا، زید اور عمرو دونوں بعینہ مذکور جاءنی میں شریک نہیں ہوں گے، کیونکہ ایک ہی محبت میں زید اور عمرو کا شریک ہونا ممکن نہیں ہے، اس لئے جملہ ثانیہ یعنی عمرو کے لئے مستقل فعل محذوف ماننے کی ضرورت پڑی، برخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں معطوف علیہ اور معطوف دونوں بعینہ ایک شرط پر معلق ہو سکتے ہیں، جملہ ثانیہ مستقل شرط کا تقاضا نہیں کرتا ہے، لہذا وہاں شرط الگ سے محذوف نہیں مانی جائے گی۔

وَقَدْ يُسْتَعَارُ الْوَاوُ لِلْحَالِ بِمَعْنَى الْجَمْعِ أَيْضًا لِأَنَّ الْحَالَ تَجَامِعُ ذَا الْحَالِ قَالَ
اللَّهُ تَعَالَى حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا أَيُّ وَأَبْوَابُهَا مَفْتُوحَةٌ وَقَالُوا فِي
قَوْلِ الرَّجُلِ لِعَبْدِهِ أَدَالِي الْفَأَ وَأَنْتَ حُرٌّ وَلِلْحَرَبِيِّ أَنْزِلْ وَأَنْتَ أَمِنٌ إِنَّ الْوَاوُ
لِلْحَالِ حَتَّى لَا يَعْتَقَ الْعَبْدُ إِلَّا بِالْأَدَاءِ وَلَا يَأْمَنَ الْحَرَبِيُّ مَا لَمْ يَنْزِلْ۔

ترجمہ:- اور کبھی واؤ کو جمع کے معنی کی وجہ سے حال کے لئے بھی مستعار لیا جاتا ہے، اس لئے کہ حال ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”یہاں تک کہ جب پہنچ جائیں اس پر اور کھولے جائیں اس کے دروازے“ یعنی اس کے دروازے کھلے ہوئے ہوں، اور فقہاء نے کہا مرد کے قول اپنے غلام سے ”ادالی الفاوانت حر“ میں، اور حربی سے ”انزل وانت آمن“ میں کہ واؤ حال کے لئے ہے، حتی کہ غلام آزاد نہ ہوگا مگر ادا سے، اور حربی کو امن نہ ہوگا جب تک کہ وہ نہ اترے۔

تشریح:- واؤ کے حقیقی معنی تو جمع کے ہیں، مگر کبھی مجازاً واؤ حال کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، حقیقت اور مجاز میں مشترکہ علت جمعیت کے معنی ہیں، یعنی حال بھی ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے، اور واؤ بھی جمع کے لئے آتا ہے، اس مناسبت سے واؤ مجازاً حال کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”حتى اذا جاءوها وفتحت ابوابها“ یعنی مومن جب جنت میں آئیں گے تو جنت کے دروازے کھلے ہوئے ہوں گے، اس آیت میں واؤ حال کے لئے ہے، عطف کے لئے نہیں ہے، اس لئے کہ مومنین کے اکرام کے لئے یہ مناسب ہے کہ دروازے پہلے سے کھلے ہوں، اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب واؤ کو حال کے لئے مانا جائے، اور واؤ کو عطف کے لئے مانا جائے تو مومنین کا آنا اور دروازوں کا کھلنا ساتھ ساتھ ہوگا، جو اکرام کے لئے غیر موزوں ہے، اس لئے کہ معزز مہمان کا اکرام یہ ہے کہ دروازہ پہلے سے کھلا رکھا جائے، نہ کہ آنے کے وقت کھولا جائے۔

اسی طرح اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا ”ادالی الفاوانت حر“ یا کسی مسلمان نے حربی سے کہا ”انزل

و **انت آمن**“ تو دونوں مثالوں میں واو حال کے لئے ہوگا، عطف کے لئے نہ ہوگا، کیونکہ معطوف علیہ جملہ انشائیہ ہے، اور معطوف جملہ خبریہ ہے، جس کی وجہ سے عطف مستحسن نہیں ہے، لہذا حال کے لئے ہوگا، اور حال چونکہ شرط اور ذوالحال کے لئے قید ہوتا ہے، لہذا عطف ایک ہزار ادا کرنے پر موقوف ہوگا، اور امان نزول پر موقوف ہوگا۔

یہاں ایک مشہور اعتراض ہے، کہ پہلی مثال ”وانت حر“ حال ہے اور دوسری مثال میں ”وانت آمن“ حال ہے، اور حال شرط ہوتا ہے، لہذا حریت شرط اور ادائے الف مشروط ہوا، اور امان شرط اور نزول مشروط ہوا، تو یہ تو الٹا ہو گیا، کیونکہ حریت شرط نہیں، بلکہ ادائے الف شرط ہے، اور امان شرط نہیں بلکہ نزول شرط ہے، یعنی اترے گا تو امن ہوگا، اور ہزار ادا کرے گا تو آزادی ہوگی۔

اس کے کئی جواب ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ یہ باب قلب سے ہے، اصل عبارت یوں ہے، ”**كن حُرًا وانت مؤد الف**“، اور دوسری مثال ”**كن آمنًا وانت نازل**“، اب درست ہو گیا، کہ ادا شرط اور حریت مشروط اور نزول شرط اور امن مشروط ہو گیا، اور بھی جوابات مطولات میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

وَأَمَّا الْفَاءُ فَإِنَّهَا لِلْوَصْلِ وَالْتَعْقِيبِ وَلِهَذَا أَقْلُنَا فَيَمْنُ قَالَ لِامْرَأَتِهِ إِنَّ دَخَلْتَ هَذِهِ الدَّارَ فَهَذِهِ الدَّارُ فَانْتِ طَالِقٌ إِنَّ الشَّرْطَ أَنْ تَدْخُلِ الثَّانِيَةَ بَعْدَ الْأُولَى مِنْ غَيْرِ تَرَاحٍ وَقَدْ تَدْخُلِ الْفَاءُ عَلَى الْعِلَلِ إِذَا كَانَ ذَلِكَ مِمَّا يَدُومُ فَيَصِيرُ بِمَعْنَى التَّرَاحِ يُقَالُ أَبَشِرْ فَقَدْ آتَاكَ الْغُوثُ وَلِهَذَا أَقْلُنَا فَيَمْنُ قَالَ لِعَبْدِهِ أَدِّ إِلَيَّ الْفَاءَ فَإِنَّتِ حُرٌّ أَنَّهُ يَعْتِقُ لِلْحَالِ لِأَنَّ الْعِنُقَ دَائِمٌ فَاشْتَبَهَ الْمُتَرَاحِي -

ترجمہ:- اور بہر حال فاء تو وہ وصل اور تعقیب کے لئے ہے، اسی وجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی بیوی سے کہا ”ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانتي طالق“ تو طلاق کی شرط یہ ہے کہ عورت دوسرے گھر میں داخل ہو پہلے گھر کے بعد، بغیر ترانخی کے، اور فاء کبھی علتوں پر داخل ہوتی ہے جب کہ علت دائمی ہو، تو دوام ترانخی کے معنی میں ہو جائے گا، کہا جاتا ہے ”ابشر فقد اناك الغوث“ خوش ہو جا اس لئے کہ مدد تیرے پاس آگئی، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے اپنے غلام سے کہا ”ادالي الف فانتي حر“ کہ غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا، اس لئے کہ عتق دائمی ہے تو وہ ترانخی کے مشابہ ہو گیا۔

تشریح:- دوسرا حرف عطف فاء ہے، جو وصل اور تعقیب کے لئے آتا ہے، یعنی فاء یہ بتاتا ہے کہ معطوف معطوف علیہ کے بعد متصل اور بلا مہلت و ترانخی واقع ہے، لہذا جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا ”ان دخلت الدار فهذه الدار

فانت طالق“ تو طلاق واقع ہونے کی شرط یہ ہے کہ عورت پہلے گھر کے بعد دوسرے گھر میں متصلاً بلا ترانخی داخل ہو، لہذا اگر وہ دونوں گھروں میں داخل نہ ہو، یا صرف ایک گھر میں داخل ہو، یا پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوئی پھر پہلے گھر میں، یا داخل تو ترتیب سے ہوئی یعنی اولاً پہلے گھر میں پھر دوسرے گھر میں مگر دوسرے گھر میں ترانخی کے ساتھ داخل ہوئی، تو ان چاروں صورتوں میں طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ شرط نہیں پائی گئی۔

مصنف کہتے ہیں کہ اصل تو یہی ہے کہ فاء احکام پر داخل ہو، نہ کہ علت پر، کیونکہ علت پہلے ہوتی ہے اور احکام بعد میں ہوتے ہیں، تو جب فاء احکام پر داخل ہوگی تو تعقیب کے معنی متحقق ہو جائیں گے، اور علت پر داخل ہونے سے تعقیب کے معنی متحقق نہ ہوں گے کیونکہ علت احکام سے پہلے ہوا کرتی ہے۔ لیکن اگر علت دائمی ہو تو فاء علت پر بھی داخل ہو جاتی ہے، کیونکہ علت جب دائمی ہے تو اس کا وجود جیسے حکم سے پہلے ہے ایسے ہی حکم کے بعد وہ موجود ہوگی، تو تعقیب کے معنی متحقق ہو جائیں گے، لہذا فاء کا علت پر داخل ہونا صحیح ہو جائے گا، جیسے کسی مصیبت میں گرفتار آدمی سے کہا جائے ”ابشر فقد اتاك الغوث“ خوش ہو جا اس لئے کہ تیرے پاس مدد پہنچ گئی، تو اس میں غوث بشارت کی علت ہے، اور علت دائمی ہے جو بشارت دینے کے بعد بھی باقی ہے، لہذا فاء کا علت پر داخل ہونا صحیح ہوگا۔

ولهذا قلنا:- چونکہ فاعلت دائمہ پر داخل ہوتی ہے، اس لئے ہم نے کہا کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا ”ادالى الفافانت حر“ تو مجھے ایک ہزار ادا کر، اس لئے کہ تو آزاد ہے، تو غلام فوراً آزاد ہو جائے گا، اس لئے کہ عتق اگر چہ ادائے الف کی علت ہے، اور علت معلول سے پہلے ہوتی ہے، لیکن عتق علت دائمہ ہے، جو ادائے الف کے بعد بھی باقی رہتی ہے، تو گویا یہ علت (عتق) حکم (ادائے الف) کے بعد ہو گئی، تو تعقیب پائی گئی، لہذا فاء کا داخل کرنا صحیح ہو گیا، اسی کو مصنف کہتے ہیں فاشبہ المتراخی کہ یہ علت دائمی ہونے کی وجہ سے حکم سے مؤخر ہونے کے مشابہ ہو گئی۔

تنبیہ:- صحیح مذہب یہ ہے کہ علت دائمہ شرط نہیں بلکہ فاء علت غیر دائمہ پر بھی داخل ہوتی ہے جیسے مصلیٰ سے کہا جائے لا تصل فقد طلعت الشمس، اور صائم سے کہا جائے ”افطر فقد غربت الشمس“ تو یہاں فاء کا دخول علت پر ہے، اور علت یعنی طلوع وغروب کے لئے دوام نہیں ہے۔ (ایضاح الحسامی)

وَأَمَّا تَمَّ فَلِلْعَطْفِ عَلَى سَبِيلِ التَّرَاخِي ثُمَّ إِنَّ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ عَلَيْهِ السَّلَامُ التَّرَاخِي عَلَى وَجْهِ الْقَطْعِ كَأَنَّهُ مُسْتَأْنَفٌ حُكْمًا قَوْلًا بِكَمَالِ التَّرَاخِي وَعِنْدَ صَاحِبِيهِ التَّرَاخِي فِي الْوُجُودِ دُونَ التَّكَلُّمِ بَيَانُهُ فِيمَنْ قَالَ لِامْرَأَتِهِ قَبْلَ الدَّخُولِ بِهَا أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقَعُ الْأَوَّلُ وَيُلْغَوُا

مَا بَعْدَهُ كَأَنَّهُ سَكَتَ عَلَى الْأَوَّلِ وَقَالَا يَتَعَلَّقَنَّ جُمْلَةً وَيُنْزِلَنَّ عَلَى التَّرْتِيبِ وَقَدْ
نُسْتَعَارَ لِمَعْنَى الْوَاوِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا-

ترجمہ:- اور بہر حال ثم تو وہ عطف کے لئے آتا ہے تراخی کے طریقہ پر، پھر امام ابوحنیفہ کے نزدیک تراخی قطع کے طریقہ پر ہوگی، گویا کہ وہ کلام حکماً مستأنف ہے کمال تراخی کے قائل ہونے کی وجہ سے، اور صاحبین کے نزدیک تراخی وجود حکم میں ہے نہ کہ تکلم میں، اس اختلاف کا بیان اس شخص کے بارے میں ہے جس نے اپنی بیوی سے دخول سے پہلے کہا ”انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار“ امام صاحب کہتے ہیں کہ پہلی طلاق واقع ہو جائے گی، اور اس کے بعد کی لغو ہو جائیں گی گویا اس نے پہلی طلاق دیکر سکوت کیا، اور صاحبین نے کہا کہ سب ایک ساتھ شرط پر معلق ہوں گی، اور ترتیب وار واقع ہوں گی، اور کبھی ثم کو واؤ کے معنی کے لئے مستعار لیا جاتا ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا **ثم کان من الذین آمنوا**

تشریح:- حروف عطف میں سے تیسرا حرف ثم ہے، جو عطف کے لئے آتا ہے تراخی کے ساتھ یعنی یہ بتاتا ہے کہ معطوف معطوف علیہ کے بعد تاخیر سے ہے، پھر تراخی کس درجہ کی ہوتی ہے، اس میں اختلاف ہے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کامل تراخی ہوتی ہے، جو تکلم اور حکم دونوں لحاظ سے ہوتی ہے، یعنی معطوف معطوف علیہ سے تکلم میں بھی مؤخر ہے، اور حکم میں بھی، گویا متکلم معطوف علیہ کو بول کر چپ ہو گیا، پھر معطوف کا تکلم کیا تو معطوف کلام مستأنف یعنی نیا کلام ہو گیا۔

اور صاحبین کے نزدیک تراخی صرف حکم کے پائے جانے میں ہے، تکلم میں نہیں ہے، متکلم نے تکلم تو معطوف علیہ اور معطوف دونوں کا ساتھ میں ہی کیا ہے۔

اس اختلاف کا ثمرہ اس مثال میں ظاہر ہوگا، اگر شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہا **انت طالق ثم طالق** تو امام صاحب کے نزدیک پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی، کیونکہ امام صاحب کے نزدیک لفظ ثم میں تکلم میں بھی تراخی ہوتی ہے، تو گویا شوہر پہلی طلاق دیکر چپ ہو گیا، پھر از سر نو باقی طلاق کا تکلم کیا، تو پہلی طلاق شرط پر معلق نہ ہوگی، بلکہ فوراً واقع ہو جائے گی، اور عورت غیر مدخول بہا ہے، تو ایک طلاق سے باندھ ہو جائے گی، تو دوسری اور تیسری طلاق کا محل نہ رہے گی، تو دوسری اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی، یہ مسئلہ شرط کو مؤخر کرنے کی صورت میں ہے — اور اگر شرط مقدم کر کے کہا **ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق** تو پہلی طلاق شرط پر معلق ہوگی، دوسری فوراً واقع ہو جائے گی، اور تیسری لغو ہو جائے گی۔

وقالا يتعلقن جملة:- صاحبین کے نزدیک چونکہ تکلم میں تراخی نہیں ہوتی، اس لئے تینوں طلاقیں شرط پر معلق ہو جائیں گی اور شرط کے پائے جانے کے وقت ترتیب سے واقع ہوں گی، چاہے شرط کو مقدم کیا ہو یا مؤخر، اس لئے کہ عطف کی وجہ سے تینوں طلاقیں جمع ہوں گی، اور تراخی کی وجہ سے یکے بعد دیگرے ترتیب سے واقع ہوں گی، اگر عورت مدخول بہا ہے تو وجود شرط کے وقت تینوں ترتیب سے واقع ہو جائیں گی، اور اگر غیر مدخول بہا ہے، تو پہلی طلاق سے بائند ہو جائے گی، باقی کا مکمل نہ رہے گی، تو باقی دو لغو ہو جائیں گی۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کبھی ثم واؤ کے معنی میں لیا جاتا ہے مجازاً، جب اس کا حقیقی معنی یعنی تراخی متعذر ہو، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا **ثم کان من الذین آمنوا** ”یہاں ثم کو حقیقی معنی میں لینا متعذر ہے، کیونکہ اس سے پہلے کی آیت میں اعمال صالحہ کا ذکر ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا **فلا اقتحم العقبة وما درک ما العقبة فک رقبة او اطعام فی یوم ذی مسغبة، یتیم اذ امقر به او مسکین اذ امتر به، ثم کان من الذین آمنوا**۔“

اگر یہاں ثم کے حقیقی معنی مراد لیتے ہیں، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ فک رقبة، اطعام طعام وغیرہ اعمال صالحہ پہلے ہیں، اور ایمان بعد میں ہے، تراخی کے ساتھ، حالانکہ ایمان ساتھ ساتھ ہونا چاہیے، بغیر ایمان کے اعمال صالحہ معتبر نہیں ہے، اس تعذر کی وجہ سے ثم کو اس کے معنی سے مجاز کی طرف پھیر دیا، واؤ کے معنی میں لیا، تو اب یہ خرابی لازم نہ آئیگی، کیونکہ واؤ مطلق جمع کے لئے ہوتا ہے، لہذا اعمال صالحہ اور ایمان جمع ہو گئے۔

وَأَمَّا بَلْ فَمَوْضُوعٌ لِإِثْبَاتِ مَا بَعْدَهُ وَالْإِعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَهُ يُقَالُ جَاءَ نَبِيٌّ زَيْدٌ بَلْ عَمْرُو وَقَالُوا أَجْمِيعًا فَيَمْنُ قَالَ لِامْرَأَتِهِ قَبْلَ الدُّخُولِ بِهَا إِنَّ دَخَلْتَ الدَّارَ فَانْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثَنَتَيْنِ أَنَّهُ يَقَعُ الثَّلَاثُ إِذَا دَخَلْتَ الدَّارَ بِخِلَافِ الْعُطْفِ بِالْوَاوِ وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رحمۃ اللہ علیہ لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَ لِإِبْطَالِ الْأَوَّلِ وَإِقَامَةِ الثَّانِي مَقَامَهُ كَانَ مِنْ قَضِيَّتِهِ اتِّصَالُ الثَّانِي بِالشَّرْطِ بِلَا وَاسِطَةٍ لَكِنْ بِشَرْطِ إِبْطَالِ الْأَوَّلِ وَلَيْسَ فِي وَسْعِهِ ذَلِكَ وَفِي وَسْعِهِ إِفْرَادُ الثَّانِي بِالشَّرْطِ لِيَتَّصِلَ بِهِ بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ فَيَصِيرُ بِمَنْزِلَةِ الْحَلْفِ بِيَمِينَيْنِ فَيَتَّبْتُ مَا فِي وَسْعِهِ۔

ترجمہ:- اور بہر حال بل تو وہ وضع کیا گیا ہے اپنے مابعد کو ثابت کرنے کے لئے، اور اپنے ماقبل سے اعراض کرنے کے لئے، کہا جاتا ہے **جاءنی زید بل عمرو**، اور ائمہ ثلاثہ نے فرمایا ہے اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی بیوی سے دخول سے پہلے کہا ”ان دخلت الدار فانك طالق واحدة لا بل ثنتن“ کہ عورت جب گھر

میں داخل ہوگی، تو تین طلاق واقع ہوں گی، برخلاف عطف بالواو کے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک، اس لئے کہ جب لفظ بل اول کو باطل کرنے کے لئے ہے اور ثانی کو اس کے قائم مقام کرنے کے لئے ہے، تو لفظ بل کا تقاضا ثانی کو بلا واسطہ شرط کے ساتھ متصل کرنے کا ہوگا، لیکن اول کو باطل کرنے کی شرط کے ساتھ، حالانکہ یہ اس کے بس میں نہیں ہے، اور اس کے بس میں ثانی کو شرط کے ساتھ الگ سے بیان کرنا ہے، تاکہ ثانی شرط کے ساتھ بلا واسطہ متصل ہو جائے، پس یہ کلام یہ دو مبینوں کے ساتھ حلف کے درجہ میں ہوگا، پس جو اس کے بس میں ہے وہ ثابت ہو جائے گا۔

تشریح:- حروف عطف میں چوتھا حرف بل ہے، جس کی وضع اس لئے ہوئی ہے کہ وہ اپنے مابعد کو ثابت کرتا ہے، اور اپنے ماقبل سے اعراض کرتا ہے، جیسے ”جاءنی زید بل عمرو“ تو متکلم بل کے ذریعہ اس کے مابعد یعنی عمرو کے آنے کو ثابت کر رہا ہے اور ماقبل یعنی زید کے لئے محیثیت کو ثابت کرنے سے اعراض کر رہا ہے، تو زید کا آنا نہ آنا دونوں محتمل ہے، گویا زید مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے، لیکن اگر کلمہ لا بڑھا کر کہتا ہے ”جاءنی زید لا بل عمرو“ تو زید کے آنے کی نفی ہو جائے گی، اب یہ مسکوت عنہ کے درجہ میں نہ ہوگا۔

اب جہاں بل کا ماقبل ایسا ہو کہ اس سے اعراض کرنا آدمی کے بس میں ہو، جیسے مثال مذکور میں متکلم نے زید کے آنے سے اعراض کیا، تو وہاں بل ماقبل سے اعراض کے لئے ہوگا، اور جہاں ماقبل سے اعراض ممکن نہ ہو، تو وہاں ماقبل اور مابعد دونوں کے لئے حکم ثابت ہوگا، ماقبل سے اعراض خبر میں ممکن ہے، جیسے مثال گذری، اور انشاء میں ممکن نہیں ہے، لہذا انشاء میں بل کے ماقبل اور مابعد دونوں کے لئے حکم ثابت ہوگا۔

اس کی مثال مصنف رحمہ اللہ دے رہے ہیں کہ جیسے کسی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہا ”ان دخلت الدار فانك طالق واحدة“ لا بل ثنیتین“ یہ کلام انشاء ہے، یہاں بل کے ماقبل سے یعنی طلاق سے اعراض ممکن نہیں ہے کیونکہ طلاق دینے کے بعد اس سے اعراض کرنا آدمی کے بس میں نہیں ہے، لہذا وجود شرط کے وقت پہلی طلاق بھی واقع ہو جائے گی اور بل کے مابعد کی بھی واقع ہو جائیں گی، تینوں ایک ساتھ واقع ہوں گی، اس کے برخلاف اگر حرف واؤ سے یہ کلام کیا ہے ”ان دخلت الدار فانك طالق واحدة و ثنیتین“ تو امام صاحب کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہوگی، کیونکہ اس مثال میں معطوف علیہ بلا واسطہ مشروط پر معلق ہے، اور معطوف یعنی ”و ثنیتین“ معطوف علیہ کے واسطے سے شرط پر معلق ہے، اور واسطہ ذی واسطہ سے پہلے ہوتا ہے، لہذا جب شرط پائی جائے گی تو معطوف علیہ یعنی پہلی طلاق جو واسطہ ہے پہلے واقع ہوگی اور معطوف یعنی دوسری دو طلاقیں جو ذی واسطہ ہے، بعد میں واقع ہوں گی، اس طرح تینوں طلاق واقع ہوں گی، کیونکہ واؤ جمع کے لئے آتا ہے، لیکن چونکہ پہلی طلاق واقع ہونے کے بعد عورت غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے باقی طلاق کا محل نہ رہے گی تو باقی لغو ہو جائیں گی۔

لانہ لماکان لا بطل الاول :- مصنف رحمۃ اللہ علیہ بل کے ذریعہ عطف کی صورت میں تینوں طلاق واقع ہونے کی دلیل بیان کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ کلمہ بل چونکہ اول یعنی معطوف علیہ کو باطل کرنے کے لئے آتا ہے، اور ثانی یعنی معطوف کو اس کے قائم مقام کرنے کے لئے آتا ہے، اس لئے کلمہ بل کا تقاضیہ ہوگا کہ ثانی یعنی معطوف شرط کے ساتھ بلا واسطہ متصل ہو، جیسے اول بلا واسطہ متصل تھا مگر اول باطل ہو گیا، اور یہ اس کی جگہ آ گیا، لہذا یہ ثانی بلا واسطہ شرط کے ساتھ متصل ہو، لیکن اول یعنی معطوف علیہ کو باطل کرنا اس کے بس میں نہیں ہے، کیونکہ اول لازمی طور پر شرط پر معلق ہو چکا ہے، البتہ ثانی کو الگ سے شرط پر معلق کرنا اس کے بس میں ہے، تاکہ معطوف بلا واسطہ شرط پر معلق ہو جائے۔۔۔ تو یہ ایسا ہو گیا جیسے ثانی کے ساتھ بھی شرط مذکور ہے، گویا شوہر نے دو مرتبہ قسم کھائی ہے، اور یوں کہا ہے ”ان دخلت الدار فانت طالق واحدہ“ اور ”ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين“ لہذا جب دخول دار پایا جائے گا تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

وَأَمَّا لَكِنْ فَلَا سِتْدْرَاكَ بَعْدَ النَّفْيِ يَقُولُ مَا جَاءَ نِي زَيْدٌ لَكِنْ عَمْرًا غَيْرَ أَنَّ
الْعُطْفَ بِهِ إِنَّمَا يَسْتَقِيمُ عِنْدَ اتِّسَاقِ الْكَلَامِ فَإِذَا اتَّسَقَ الْكَلَامُ كَالْمُقَرَّرِ لَهُ بِالْعَبْدِ
مَا كَانَ لِي قَطُّ لَكِنَّهُ لِفُلَانٍ آخَرَ تَعَلَّقَ النَّفْيُ بِالْإِثْبَاتِ حَتَّى اسْتَحَقَّهُ الثَّانِي وَالْأَوَّلُ
فَهُوَ مُسْتَتَنَّفٌ كَالْمَرْوَجَةِ بِمَاءَةٍ تَقُولُ لَا أُحِيزُهُ لَكِنْ أُحِيزُهُ بِمَاءَةٍ وَخَمْسِينَ
فَإِنَّهُ يَنْفَسِخُ الْعَقْدُ لِأَنَّهُ نَفَى فِعْلٍ وَإِثْبَاتُهُ بَعَيْنُهُ فَلَمْ يَتَّسِقِ الْكَلَامُ۔

ترجمہ :- اور بہر حال لکن تو وہ استدراک کے لئے ہے نفی کے بعد، تو کہتا ہے ”ما جاءني زيد لكن عمرا“ مگر یہ کہ لکن کے ذریعہ عطف درست ہوتا ہے کلام کے متسق ہونے کے وقت، پس جب کلام متسق ہوگا جیسے وہ شخص جس کے لئے غلام کا اقرار کیا گیا ہو، (کہے) ”یہ میرا ہرگز نہیں ہے لیکن دوسرے فلاں کا ہے“ تو نفی اثبات کے ساتھ متعلق ہوگی حتیٰ کہ ثانی اس غلام کا مستحق ہوگا، ورنہ تو وہ کلام مستأنف ہوگا، جیسے وہ عورت جس کا سودینار میں نکاح کیا گیا ہو کہے کہ ”میں نکاح کی اجازت نہیں دیتی لیکن اجازت دیتی ہوں ڈیڑھ سو میں، تو عقد فسخ ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ فعل کی نفی ہے اور بعینہ اس کا اثبات ہے، پس کلام متسق نہیں ہے۔

تشریح :- حروف عطف میں سے پانچواں حرف لکن ہے، جو نفی کے بعد استدراک کے لئے آتا ہے، یعنی کلام سابق سے جو وہم پیدا ہوتا ہے اس وہم کو دور کرنے کے لئے آتا ہے، جیسے آپ نے کہا ”ما جاءني زيد“ زید نہیں آیا، تو اس سے وہم پیدا ہوا کہ عمر وہ بھی نہیں آیا ہوگا، کیونکہ ان دونوں میں گہری دوستی اور لگاؤ ہے، تو آپ نے ”لكن“

عمرو ”کہہ کر اس کی تلافی کر دی، وہم کو دور کر دیا، لیکن اگر مخففہ ہو تو عاطفہ ہوگا، اور استدراک کے لئے ہوگا اور مشددہ ہے تو مُشَبَّہ بالفعل ہوگا، جو استدراک میں عاطفہ کا شریک ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے نفی کے بعد استدراک کے لئے کہا، تو یہ اس صورت میں ہے جب کہ عطف مفرد علی المفرد ہو جیسے اوپر مثال گذری، اور اگر جملہ کا عطف جملہ پر ہو تو نفی اور اثبات دونوں میں استدراک ہو سکتا ہے۔

غیر ان العطف بہ :- لیکن کے ذریعہ عطف کی صورت میں لیکن کے نفی کے بعد استدراک کے لئے ہونے کی دو شرطیں ہیں، (۱) جس کلام میں لیکن واقع ہو وہ کلام متصل ہو یعنی لیکن کا مابعد ماقبل سے ملا ہوا ہو (۲) نفی اور اثبات دونوں کا محل الگ الگ ہو، یعنی بعینہ ایک ہی چیز کی نفی اور اثبات نہ ہو رہا ہے، تاکہ دونوں جمع ہو سکیں۔

جیسے کسی کے پاس غلام ہے اور یہ اقرار کرتا ہے کہ یہ غلام زید کا ہے، تو زید مقرر لہ کہتا ہے **ماکان لی قط لیکن لفلان آخر** کہ یہ غلام میرا نہیں ہے، لیکن وہ فلاں کا ہے، تو یہ غلام فلاں کا ہوگا، نہ کہ مقرر لہ کا، کیونکہ یہاں دونوں شرطیں موجود ہیں، کہ لیکن نفی کے بعد ہے، اور لیکن کا مابعد اس کے ماقبل سے ملا ہوا بھی ہے، اور نفی و اثبات کا محل بھی الگ الگ ہے، کہ نفی تو متکلم کی طرف راجع ہے، اور اثبات فلاں آخر کی طرف راجع ہے، لہذا عطف درست ہوگا، پس غلام کا مستحق فلاں آخر ہوگا نہ متکلم یعنی مقرر لہ۔

اور شرط مفقود ہونے کی مثال مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کی کہ اگر فضولی نے کسی عورت کا نکاح سودرہم میں کر دیا، عورت کو جب خبر پہنچی تو اس نے کہا ”**لا اجیزہ**“ میں اس نکاح کو جائز نہیں کرتی **ولکن اجیزہ بمائتہ وخمسين**“ لیکن ڈیڑھ سودرہم میں جائز کرتی ہوں“ تو عورت کے اس قول سے عقد نکاح فسخ ہو جائے گا، کیونکہ عورت نے جس فعل کی نفی کی ہے اسی فعل کا اثبات کیا ہے، یعنی نکاح کی نفی کی ہے اور نکاح ہی کا اثبات کیا ہے، تو دوسری شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے کلام متأنف اور مستقل ہوگا، اور جب مستقل کلام ہو تو یہ عورت کی طرف سے ایجاب ہوگا، اور ایجاب بغیر قبول کے معتبر نہیں ہے، لہذا نکاح منعقد نہ ہوگا، اور فضولی کا کیا ہوا نکاح **لا اجیزہ** سے فسخ ہو گیا۔

طالب علمائے موال: ہوتا ہے کہ عورت کے کلام میں نفی اور اثبات ایک ہی سے متعلق نہیں ہے بلکہ نفی سودرہم کے ساتھ مقید ہے اور اثبات ڈیڑھ سودرہم کے ساتھ مقید ہے، تو نفی اور اثبات کا محل الگ الگ ہو گیا، لہذا اتساق پایا گیا تو عطف درست ہونا چاہیے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سوا اور سو ڈیڑھ سو مہر ہے، اور مہر نکاح میں تابع ہوتا ہے، اس کا اعتبار نہیں ہے، اسی لئے اگر نکاح میں مہر کا ذکر نہ ہو، یا اس کی نفی ہو تو بھی نکاح ہو جاتا ہے، لہذا عورت کے کلام میں نکاح ہی کی نفی اور اثبات ہے، تو اتساق کی شرط مفقود ہے، لہذا عطف درست نہ ہوگا۔ ہاں اگر عورت اس طرح کہے ”**لا اجیزہ بمائتہ لیکن**

اجیزہ بمائتہ و خمسین“ تو استدراک اصل نکاح میں نہ ہوگا بلکہ مقدارِ مہر میں ہوگا یعنی نفی کا تعلق مائتہ سے ہوگا اور اثبات کا تعلق مائتہ و خمسین سے ہوگا تو اساق پایا گیا، لہذا لکن عطف کے لئے ہوگا۔

وَأَمَّا أَوْفَتْدُ خُلِّ بَيْنَ اسْمَيْنِ أَوْ فَعْلَيْنِ فَيَتَنَاوَلُ أَحَدُ الْمَذْكُورَيْنِ فَإِنْ دَخَلَتْ فِي الْخَبَرِ أَفْضَتْ إِلَى الشَّكِّ وَإِنْ دَخَلَتْ فِي الْإِبْتِدَاءِ وَالْإِنْشَاءِ أَوْ جَبَّتِ التَّخْيِيرُ وَلِهَذَا قُلْنَا فَيَمْنُ قَالَ هَذَا حُرٌّ أَوْ هَذَا أَنَّهُ لَمَّا كَانَ إِنْشَاءً يَحْتَمِلُ الْخَبَرُ أَوْ جَبَّ التَّخْيِيرُ عَلَى إِحْتِمَالِ أَنَّهُ بَيَانٌ حَتَّى جُعِلَ الْبَيَانُ إِنْشَاءً مِنْ وَجْهِ إِظْهَارًا مِنْ وَجْهِهِ وَقَدْ نُسْتَعَارُ هَذِهِ الْكَلِمَةُ لِلْعُمُومِ فَتُوجِبُ عُمُومُ الْإِفْرَادِ فِي مَوْضِعِ النَّفْيِ وَعُمُومُ الْإِجْتِمَاعِ فِي مَوْضِعِ الْإِبَاحَةِ وَلِهَذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَكَلِّمُ فُلَانًا أَوْ فُلَانًا يَحْنُثُ إِذَا كَلَّمَ أَحَدَهُمَا وَلَوْ قَالَ لَا يَكَلِّمُ أَحَدًا الْفُلَانَا أَوْ فُلَانًا كَانَ لَهُ أَنْ يَكَلِّمَهُمَا جَمِيعًا وَقَدْ نُجْعَلُ بِمَعْنَى حَتَّى فِي نَحْوِ قَوْلِهِ وَاللَّهِ لَا أَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ أَوْ أَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ حَتَّى لَوْ دَخَلَ الْأَخِيرَةَ قَبْلَ الْأُولَى انْتَهَتْ الْيَمِينُ لِأَنَّهُ تَعَذَّرَ لِأَنَّهُ الْعُطْفُ لِاخْتِلَافِ الْكَلَامَيْنِ مِنْ نَفْيٍ وَاثْبَاتٍ وَالْغَايَةُ صَالِحَةٌ لِأَنَّ أَوَّلَ الْكَلَامِ حَظْرٌ وَتَحْرِيمٌ وَلِذَلِكَ وَجَبَ الْعَمَلُ بِمَجَازِهِ۔

ترجمہ:- اور بہر حال او تو وہ دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان داخل ہوتا ہے، پس مذکورین میں سے ایک کو شامل ہوگا، پس اگر وہ خبر پر داخل ہو تو مفضی الی الشک ہوگا، اور اگر ابتداء اور انشاء میں داخل ہو تو تخیر کو واجب کرے گا، اسی وجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے کہا ”ہذا حر او هذا“ کہ یہ قول انشاء ہے، جو خبر کا احتمال رکھتا ہے، تو او تخیر کو واجب کرے گا اس احتمال کے ساتھ کہ یہ قول بیان ہے، حتی کہ بیان کو من وجہ انشاء اور من وجہ اظہار قرار دیا جائے گا، اور کبھی کلمہ او عموم کے لئے مستعار لیا جاتا ہے، تو یہ موضع نفی میں عموم افراد کو اور موضع اباحت میں عموم اجتماع کو واجب کرے گا، اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ ”وہ فلاں سے بات نہیں کرے گا یا فلاں سے“ تو جب ان دونوں میں سے ایک سے کلام کرے گا تو حادث ہو جائے گا، اور اگر کہا کہ ”وہ کسی سے کلام نہیں کرے گا مگر فلاں یا فلاں سے“ تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ دونوں سے کلام کرے، اور کبھی کلمہ او حتی کے معنی کے لئے قرار دیا جاتا ہے، جیسے قائل کے قول میں ”واللہ لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار“ یہاں تک کہ اگر وہ دوسرے گھر میں پہلے گھر سے پہلے داخل ہو گیا، تو یمین پوری ہو جائے گی، اس لئے کہ عطف متعذر ہے، دو کلاموں

کے اثبات و نفی میں مختلف ہونے کی وجہ سے، اور غایت کی صلاحیت ہے، اس لئے کہ اول کلام ممانعت اور تحریم ہے، اور اسی وجہ سے اس کے مجازی معنی پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

تشریح:- حروف عطف میں سے چھٹا حرف او ہے، جو دو فعلوں یا دو اسموں کے درمیان داخل ہوتا ہے، اور دونوں میں سے ایک کو شامل ہوتا ہے، اگر کلمہ او خبر میں داخل ہو تو شک کو پیدا کرتا ہے، مگر یہ شک اس سے نہیں بلکہ محل کلام سے پیدا ہوتا ہے، کیونکہ او شک کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے، جیسے ”جاءنی زید او عمرو“، متکلم کا مقصد دونوں میں سے بغیر تعین کے کسی ایک کے آنے کی خبر دینا ہے۔

اور اگر ابتدا میں داخل ہو، یعنی ایسے کلام میں داخل ہو جو خبر نہ ہو، بلکہ اس میں حکم ابتداء ثابت کرنا مقصود ہو جیسے ”اضرب هذا او هذا“، یا انشاء میں داخل ہو جیسے ”هذا حر او هذا“ تو ان دونوں میں او شک کے لئے نہ ہوگا، بلکہ تخییر کے لیے ہوگا، بہر حال اور دو چیزوں میں سے ایک غیر متعین کے لیے آتا ہے، اور اس میں شک اور تخییر دونوں محل کلام سے پیدا ہوتے ہیں، اس لئے ہم کہتے ہیں کہ اگر آقا نے کہا ”هذا حر او هذا“ تو یہ کلام شرعاً انشاء ہوگا، کیونکہ یہ کلام ایجاب حریت کے لئے وضع کیا گیا ہے، لیکن چونکہ لغۃً یہ کلام خبر کے لئے موضوع ہے، اس لئے خبر کا بھی احتمال ہوگا، الغرض انشاء اور خبر دونوں پہلو جمع ہو گئے، تو انشاء ہونے کی وجہ سے تو تخییر ثابت ہوگی یعنی مولیٰ کو دونوں میں سے جس کو چاہے آزادی میں متعین کرنے کا اختیار ہوگا — لیکن اس کلام کے خبر ہونے کے پہلو سے یہ احتمال بھی رہے گا کہ مولیٰ پہلے غلام آزاد کر چکا ہے، اور اس کلام کے ذریعہ اس پہلے والی حریت کی خبر دے رہا ہے اسی لئے اس کے قول کو من وجہ انشاء اور من وجہ اختیار قرار دیا جائے گا، — یعنی جس طرح متعین یعنی ”هذا حر او هذا“ میں انشاء اور خبر دونوں احتمال ہیں، اسی طرح بیان کا یہ کہنا کہ میری مراد یہ غلام تھا انشاء اور خبر دونوں احتمال رکھے گا، پس انشاء ہونے کے اعتبار سے دفع تہمت کے لئے محل کا صالح ہونا ضروری ہے، چنانچہ اگر تعین سے پہلے ایک غلام مر گیا اور مولیٰ نے کہا کہ میری مراد یہی غلام تھا، تو مولیٰ کا قول قبول نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں تہمت ہے، مولیٰ کا فائدہ ہے، اور خبر کے احتمال کی وجہ سے مولیٰ کا قول سابق کا بیان ہوگا، حتیٰ کہ مولیٰ کو قاضی کی جانب سے ایک غلام متعین کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

وقد تستعار هذه الكلمة:- مصنف کہتے ہیں کہ کبھی مجازاً او عموم کے لئے بھی آتا ہے، تو اس وقت واؤ کے معنی میں ہوگا یعنی ابھی واؤ کی طرح معطوف علیہ اور معطوف کے لئے منفی حکم کو ثابت کرنے پر دلالت کرے گا، لیکن دونوں میں یہ فرق رہے گا کہ واؤ اجتماع اور شمول پر دلالت کرتا ہے اور او معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں سے ہر ایک کے دوسرے سے الگ ہونے پر دلالت کرے گا جیسے اللہ کا ارشاد ”لا تطع منهم آثما او كفورا“

مطلب یہ کہ آثم یا کفور دونوں میں سے جس کی بھی اطاعت کرے گا منہی عنہ کا مرتکب ہوگا، یعنی اطاعت دونوں کے لئے الگ الگ ثابت ہے،— اگر یہاں اوکی جگہ واؤ ہوتا تو اجتماع اور شمول کا معنی ہوتا یعنی آثم اور کفور دونوں کی اطاعت سے منہی عنہ کا مرتکب ہوتا، کسی ایک کی اطاعت سے منہی عنہ کا مرتکب نہ ہوتا۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ او جو مجاز او او کے معنی میں ہوتا ہے، وہ مقام نفی میں تو عموم افراد کو ثابت کرتا ہے، اور مقام اباحت میں عموم اجتماع کا فائدہ دیتا ہے، مقام نفی میں عموم افراد کی مثال یہ ہے جیسے کسی نے قسم کھائی **واللہ لا اکلم فلاناً او فلاناً**، تو دونوں میں جس سے بھی بات کرے گا حانث ہو جائے گا، کیونکہ او عموم افراد کو ثابت کرتا ہے اور عموم اجتماع کی مثال جیسے قسم کھائی کہ **واللہ لا اکلم احداً الا فلاناً او فلاناً**، یہاں او واؤ کے معنی میں ہے، لہذا حالف کے لئے دونوں سے بات کرنا جائز ہوگا، جیسے واؤ کی صورت میں دونوں سے بات کرنا جائز ہوتا۔

وقد تجعل بمعنى حتى :- ابکھی مجاز اُحتی کے معنی میں بھی آتا ہے، جہاں اس کا حقیقی معنی عطف درست نہ ہوتا ہو، اس طرح کہ معطوف علیہ اور معطوف میں سے ایک اسم ہو اور دوسرا فعل ہو یا، ایک ماضی اور دوسرا مضارع ہو، اور اسی طرح اول کلام میں امتداد ہو، اور اوکا مابعد غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو، تو وہاں او عطف کے لئے نہ ہوگا، بلکہ مجاز اُحتی کے معنی میں ہوگا، جیسے **واللہ لا ادخل هذه الدار اذ دخل هذه الدار**، جب کہ معطوف کو نصب کے ساتھ پڑھا جائے تو عطف درست نہ ہوگا، کیونکہ اختلاف اعراب کے ساتھ عطف درست نہیں ہوتا، اور یہاں اوکا مابعد اول کے لئے غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، اور اول میں امتداد بھی ہے، کیونکہ دخول دار کی حرمت مستند ہو سکتی ہے، لہذا اُحتی کے معنی میں ہوگا، اور مطلب یہ ہوگا کہ اللہ کی قسم! میں اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا یہاں تک کہ اس دوسرے گھر میں داخل نہ ہو جاؤں— تو اگر یہ دوسرے گھر میں پہلے اور پہلے گھر میں بعد میں داخل ہوا تو قسم پوری ہو جائے گی، اور اگر ترتیب پلٹ دی تو حانث ہو جائے گا۔

وَأَمَّا حَتَّى فَلِلْغَايَةِ وَلِهَذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الزِّيَادَاتِ فَيَمْنُ قَالَ عَبْدُهُ حُرَّانُ لَمْ أَضْرِبْكَ حَتَّى تَصِيحَ أَنَّهُ يَحْنُثُ إِنْ أَقْلَعَ قَبْلَ الْغَايَةِ وَأَسْتَعِيرَ لِلْمُجَازَةِ بِمَعْنَى لَمْ كُنْ فِي قَوْلِهِ إِنْ لَمْ أَتِكَ غَدًا حَتَّى تُغْدِيَنِي حَتَّى إِذَا أَتَاهُ فَلَمْ يُغْدِهِ لَمْ يَحْنُثْ لِأَنَّ الْإِحْسَانَ لَا يَصْلُحُ مِنْهُيًّا لِلْإِتْيَانِ بَلْ هُوَ سَبَبٌ لَهُ فَإِنْ كَانَ الْفِعْلَانِ مِنْ وَاحِدٍ كَقَوْلِهِ إِنْ لَمْ أَتِكَ حَتَّى أَتْعُدْكَ عِنْدَكَ تَعْلَقُ الْبِرُّ بِهِمَا لِأَنَّ فِعْلَهُ لَا يَصْلُحُ جَزَاءً لِفِعْلِهِ فَحُمِلَ عَلَى الْعُطْفِ بِحَرْفِ الْفَاءِ لِأَنَّ الْغَايَةَ تُجَانِسُ التَّعْقِيبَ۔

ترجمہ:- اور بہر حال حتی تو وہ غایت کے لئے ہے، اسی وجہ سے امام محمد نے فرمایا زیادات میں، اس شخص کے بارے میں جس نے کہا ”اس کا غلام آزاد ہے اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ تو چیخ مارے“ یہ کہ وہ حانث ہو جائے گا، اگر وہ غایت سے پہلے رک گیا، اور حتی کو لام گئے کے معنی میں مجازات کے لئے مستعار لیا جاتا ہے، قائل کے قول میں ”ان لم آتک غذا حتی تغدینی“ یہاں تک کہ جب متکلم اس کے پاس آیا، اور مخاطب نے اس کو صبح کا کھانا نہیں کھلایا، تو حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ احسان اتیان کے لئے مانع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، بلکہ احسان اتیان کا سبب ہے، پس اگر دونوں فعل ایک ہی شخص کی طرف سے ہوں جیسے قائل کا قول ”ان لم آتک حتی اتغدی عندک“ تو قسم کا پورا ہونا ان دونوں کے ساتھ متعلق ہوگا، اس لئے کہ ایک شخص کا فعل خود اس کے فعل کے لئے جزا بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، پس اس کو عطف بحرف الفاء پر محمول کیا جائے گا، اس لئے کہ غایت تعقیب کی جنس سے ہے۔

تشریح:- حروف عطف میں سے ساتواں حرف حتی ہے جو غایت کے لیے آتا ہے، یعنی حتی کا مابعد اس کے ماقبل کی غایت ہوتی ہے، لیکن حتی غایت کے لئے اس وقت ہوتا ہے جب حتی کے ماقبل والے کلام میں امتداد ہو اور اس کے مابعد میں غایت بننے کی صلاحیت ہو، اور اسی وجہ سے کہ حتی غایت کے لئے وضع کیا گیا ہے، امام محمد رحمہ اللہ نے زیادات میں فرمایا کہ اگر کسی نے کہا ”عبدی حر ان لم اضربک حتی تصبیح“ میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ تو چلانے لگے، اس میں حتی غایت کے لئے ہے، کیونکہ ماقبل والے کلام میں امتداد ہے، مارنا متد ہو سکتا ہے اور مابعد یعنی چلانا غایت بھی بن سکتا ہے، کہ چلانے پر آدمی رحم کر کے مارنا بند کر دے، لہذا اگر حالف نے مخاطب کو مارا ہی نہیں، یا مارا مگر چلانے سے پہلے مارنے سے رک گیا، تو دونوں صورتوں میں حانث ہو جائے گا، اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا، اور اگر چلانے تک مارا تو حانث نہ ہوگا۔

اور اگر حتی میں غایت کے معنی کی صلاحیت نہ ہو تو مجازاً حتی کو لام گئی کے معنی میں مجازات اور سبیت کے لئے لیا جاتا ہے، جیسے ”ان لم آتک غذا تغدینی فعبدی حر“ اگر میں کل تیرے پاس نہ آیا تا کہ مجھ کو صبح کا کھانا کھلائے تو میرا غلام آزاد ہے، یہاں حتی لام گئی کے معنی میں سبیت کے لئے ہے، کیونکہ غایت کے معنی کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، اس لئے کہ کھانا کھلانا اتیان کے لئے غایت نہیں بن سکتا ہے، بلکہ کھانا کھلانا تو احسان ہے، جو اتیان کے لئے اور زیادہ داعی ہے، لہذا حتی لام گئی کے معنی ہوگا۔

اب مطلب یہ ہوگا کہ اگر میں تیرے پاس تغد یہ کے لئے نہ آؤں تو میرا غلام آزاد ہے، حالف کا تغد یہ کے لئے آنا شرط ہے غلام آزاد ہونے کی، چنانچہ حالف آیا ہی نہیں، تو حانث ہو جائے گا، اور اگر مخاطب کے پاس آیا لیکن مخاطب نے اس کو کھانا نہ کھلایا تو حانث نہ ہوگا، کیونکہ حالف تو مخاطب کے پاس تغد یہ کے لئے ہی آیا تھا، لیکن تغد یہ

مخاطب کا فعل ہے، جس میں حالف کو کوئی اختیار نہیں ہے، اس لئے یہی کیا جائے گا کہ حالف تو تغدی کے لئے آیا تو قسم پوری ہوگئی، حانث نہ ہوگا۔۔۔ لیکن اگر دونوں فعل حالف کے ہوں جیسے ”ان لم آتک حتی اتغدی عندک فعبدی حر“ تو اس صورت میں قسم اتیان اور تغدی دونوں سے متعلق ہوگی، اور اس صورت میں حتی نہ غایت کے لئے ہوگا، نہ لام گئی کے معنی میں سبیت کے لئے ہوگا، بلکہ حتی عطف بحرف الفاء کے لئے ہوگا، غایت کے لئے تو اس لئے نہیں ہوگا کہ کھانا کھلانا اتیان کے لئے غایت نہیں بن سکتا ہے، اور لام گئی کے معنی میں اس لئے نہیں ہوگا کہ اتیان اور تغدی یہ دونوں ایک ہی شخص کے فعل ہیں، عاۃً ایک شخص کا فعل خود اس کے فعل کے لئے سبب اور جزا نہیں بن سکتا، لہذا کھانا کھلانا اتیان کا سبب نہ ہوگا، تو حتی لام گئی کے معنی میں سبیت و مجازات کے لئے نہ ہوگا، بلکہ عطف بحرف الفاء کے لئے ہوگا، اور عطف کے لئے لینے میں مناسبت یہ ہے کہ حتی غایت کے لئے آتا ہے، اور غایت مغیا سے وجود مؤخر ہوتی ہے، اور حرف عطف فاتعقب کے لئے آتا ہے، یعنی فا کا مابعد اس کے ماقبل سے وجود میں مؤخر ہوتا ہے، تو غایت اور تعقب کے معنی قریب قریب ہیں۔

اب مطلب یہ ہوگا کہ اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے پاس کھانا نہ کھایا، تو میرا غلام آزاد ہے، تو آنا اور فوراً کھانا کھانا یہ دونوں قسم پورا ہونے کے لئے ضروری ہیں، چنانچہ حالف مخاطب کے پاس آیا پھر موصولاً کھانا بھی کھایا، تو قسم پوری ہو جائے گی، اور غلام آزاد نہ ہوگا، اور اگر حالف آیا ہی نہیں، یا آیا مگر کھانا نہیں کھایا، یا کچھ تاخیر سے کھانا کھایا، تو ان تمام صورتوں میں حانث ہو جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

وَمِنْ ذَلِكَ حُرُوفُ الْجَرَ فَاَلْبَاءِ لِلْإِلْصَاقِ وَلِهَذَا قُلْنَا فِي قَوْلِهِ إِنَّ أَخْبَرْتَنِي بِقُدُومِ فَلَانٍ أَنَّهُ يَقَعُ عَلَى الصِّدْقِ وَعَلَى لِلْإِلْزَامِ فِي قَوْلِهِ عَلَى أَلْفٍ وَتُسْتَعْمَلُ لِلشَّرْطِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يَبَا يَغْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكَنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَتُسْتَعَارُ بِمَعْنَى الْبَاءِ فِي الْمَعَاوَضَاتِ الْمُحْضَصَةِ لِأَنَّ الْإِلْصَاقَ يَنَاسِبُ اللَّزُومَ۔

ترجمہ:- اور حروف معانی میں سے حروف جر ہیں، پس باء الصاق کے لئے ہے، اسی وجہ سے ہم نے کہا قائل کے قول ”ان اخبرتنی بقدم فلان“ میں کہ یہ کلام سچی خبر پر واقع ہوگا۔

اور علی الزام کے لئے ہے قائل کے قول ”علی الف“ میں اور شرط کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا **یبا یغنک علی ان لا یشرکن باللہ شیئا** اور کلمہ علی مستعار لیا جاتا ہے باء کے معنی میں معاوضات مضہ میں، اس لئے کہ الصاق لزوم کے مناسب ہے۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ حروفِ عاطفہ کے بعد حروفِ جر کو بیان کر رہے ہیں، حروفِ جارہ میں ایک حرف ”باء“ ہے، جو الصاق کے لئے آتا ہے، جیسے مدرت بذید میں مَرَزْتُ ملصق بہ ہے، اور زید ملصق ہے، اس میں الصاق مجازاً ہے اور ”بہ داعی“ اس میں الصاق حقیقہ ہے۔

مصنف مثال بیان کر رہے ہیں کہ اگر کسی نے کہا ”ان اخبرتني بقدم فلان فعبدی حر“ مخاطب نے فلاں کے آنے کی خبر دی، تو اگر یہ خبر سچی ہے تو قائل حادث ہو جائے گا، ورنہ نہیں، کیونکہ باء الصاق کے لئے ہے، تو مطلب یہ ہوگا ان اخبرتني خبراً ملصقاً بقدوم فلان، اگر تو نے مجھے ایسی خبر دی جو ملصق ہو فلاں کے قدم سے، اور خبر قدم کے ساتھ اسی وقت ملصق ہوگی جب خبر سچی ہو، لہذا اس کا کلام سچی خبر پر محمول ہوگا۔

وعلى للالزام:- حروفِ جارہ میں ایک حرف علی ہے، جو الزام کے لئے آتا ہے، جیسے ”لَهُ عَلَى الْفُ“ اس کے میرے ذمہ ایک ہزار روپے ہیں یعنی میرے اوپر لازم ہے، علی کی اصل وضع الزام کے لئے نہیں ہے، بلکہ استعلاء کے لیے ہے، پھر استعلاء کبھی حقیقہ ہوتا ہے جیسے ”زید علی السطح“ زید چھت پر ہے، حقیقت میں بلندی پر ہے، اور کبھی استعلاء حکماً ہوتا ہے جیسے لَهُ عَلَى الْفُ۔

علی کبھی مجازاً شرط کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”يَبَا يَعْكَ عَلَىٰ اَنْ لَا يَشْرَكَ بِاللّٰهِ شَيْئًا“ وہ عورتیں آپ سے بیعت کریں اس شرط پر کہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں گی، حقیقی اور مجازی معنی میں مناسبت یہ ہے کہ علی الزام کے لئے آتا ہے، اور جزاء میں بھی الزام شرط ہوتا ہے، یعنی وجود جزاء کے لئے شرط لازم ہے۔

اور علی کبھی مجازاً معاوضاتِ محضہ میں باء کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، معاوضاتِ محضہ اس کو کہتے ہیں جس میں عوض اصلی ہو، کبھی جدانہ ہو جیسے بیع، اجارہ، نکاح وغیرہ، معاوضاتِ محضہ کہہ کر معاوضاتِ غیر محضہ کو خارج کر دیا جیسے طلاق بالمال، عتاق بالمال وغیرہ۔

بہر حال معاوضہ میں علی باء کے معنی میں مجازاً استعمال ہوتا ہے جیسے بعت علی کذا، نکحت علی کذا یعنی بکذا، مناسبت یہ ہے کہ باء الصاق کے لئے ہے، اور علی الزام کے لئے ہے اور الصاق والزام میں مناسبت ہے کیونکہ جب ایک چیز دوسری چیز کے لئے لازم ہوگی تو وہ ملصق بھی ہوگی، لزوم کے ساتھ الصاق ضرور ہوگا، لہذا علی کو باء کے معنی میں لے سکتے ہیں۔

وَمِنْ لِلتَّبْعِيضِ وَلِهَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رحمۃ اللہ علیہ فَيَمِنْ قَالَ أَعْتَقَ مِنْ عِبْدِي مَنْ

شِئْتَ عِتْقَهُ كَانَ لَهُ أَنْ يَعْتِقَهُمُ إِلَّا وَاحِدًا بِخِلَافِ قَوْلِهِ مَنْ شَاءَ لِأَنَّهُ وَصَفَهُ بِصِفَةٍ
عَامَّةٍ فَاسْقَطَ الْخُصُوصَ وَالْيَ لَا يُنْتَهَاءُ الْغَايَةَ وَفِي اللَّظْفِ وَيُفَرِّقُ بَيْنَ حَذْفِهِ
وَإثْبَاتِهِ فَقَوْلُهُ إِنْ صُمْتُ الدَّهْرَ وَاقِعٌ عَلَى الْأَبَدِ وَفِي الدَّهْرِ عَلَى السَّاعَةِ
وَتُسْتَعَارُ لِلْمُقَارَنَةِ فِي نَحْوِ قَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ فِي دُخُولِكَ الدَّارِ۔

ترجمہ:- اور مَنْ تبعیض کے لئے ہے، اسی وجہ سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے کہا
”اعتق من عبیدی من شئت عتقه“ میرے غلاموں میں سے جس کو تو آزاد کرنا چاہے، آزاد کر دے، تو اس کے
لئے سوائے ایک غلام کے تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا اختیار ہوگا، برخلاف اس کے قول ’من شاء‘ کے، اس لئے کہ
قائل نے اس کو صفت عامہ کے ساتھ متصف کیا ہے، تو عموم صفت خصوص کو ساقط کر دیتا ہے۔
اور الی غایت کی انتہاء کے لئے ہے۔

اور فی ظرف کے لئے ہے اور فی کے حذف و اثبات کے درمیان فرق کیا جاتا ہے، پس قائل کا قول إِنْ صُمْتُ
الدَّهْرَ واقع ہوگا ابد پر اور فی الدھر ساعت پر، اور فی کو مستعار لیا جاتا ہے مقارنت کے لئے قائل کے قول ”انت
طالق فی دخولک الدار“ جیسی مثالوں میں۔

تشریح:- کلمہ من کی اصل وضع کس معنی کے لئے ہے، اس میں علماء کا اختلاف ہے، اکثر فقہاء کہتے ہیں کہ اس کی
اصل وضع تبعیض کے لئے ہے، باقی سارے معانی مجازی ہیں، جمہور اہل لغت کہتے ہیں کہ من ابتدائے غایت کے
ہے، اور بعض کہتے ہیں کہ تمام معانی میں مشترک ہے، مصنف پہلے قول کے قائل ہیں، اور اسی پر یہ مسئلہ متفرع کر رہے
ہیں کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا ”اعتق من عبیدی من شئت عتقه“ میرے غلاموں میں سے جس کو آزاد کرنا
چاہیے آزاد کر دے، تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایک غلام چھوڑ کر باقی تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا مخاطب کو
اختیار ہے، اور دلیل یہ ہے کہ کلمہ من عموم کے لئے ہے، اور مَنْ تبعیض کے لئے ہے، تو مَنْ اور مَنْ دونوں پر عمل کرنے
کے لئے کلام کو بعض عام پر محمول کریں گے، چنانچہ مَنْ کے عموم کی وجہ سے مخاطب کو اختیار ہوگا کہ تمام غلاموں کو آزاد
کر دے، مگر مَنْ کی وجہ سے یہ بھی ضروری ہوگا کہ کوئی ایک غلام کو چھوڑ دے، آزاد نہ کرے، اور غلام متعین کرنے کا
مولیٰ کو اختیار ہوگا۔

اس کے برخلاف اگر مَنْ شدت کی جگہ مَنْ شَاءَ کہا یعنی میرے غلاموں میں سے جو بھی آزادی چاہے تو اس کو آزاد
کر دے تو اس صورت میں اگر تمام غلاموں نے آزادی چاہی، تو سب آزاد ہو جائیں گے، وجہ فرق یہ ہے کہ مَنْ شَاءَ میں

مشبہت صفتِ عامہ ہے، جس کی نسبت مَن کی طرف کی گئی ہے، لہذا یہ کلامِ عموم صفت کی وجہ سے عام ہو جائے گا، اور یہ عموم صفت اس خصوص کو ساقط کر دے گا جو مَن تبغیضیہ سے حاصل ہوا ہے، جب خصوص ساقط ہو گیا اور عموم باقی رہا، تو تمام غلام آزاد ہو جائیں گے، اور مَن شدت میں چونکہ مشبہت مخاطب کی طرف منسوب ہے، نہ کہ کلمہ مَن کی طرف، اس لئے یہ کلام عام نہ رہے گا، لہذا تمام بلا استثناء آزاد نہ ہوں گے، بلکہ کم از کم ایک غلام کا آزاد نہ ہونا ضروری ہوگا۔

صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں تمام غلام آزاد ہو جائیں گے، کیونکہ صاحبین مَن عبیدی میں مَن کو تبغیض کے لئے نہیں بلکہ بیان کے لئے قرار دیتے ہیں، جب مَن بیانیہ ہے تو کسی کے استثناء کی ضرورت نہیں ہے۔

والی لانتہاء الغایۃ:- الی کی وضع انتہائے غایت کے لئے ہے، غایت سے مراد مسافت ہے، الی کے مابعد کو غایت اور اس کے ماقبل کو مغیا کہتے ہیں، پھر غایت مغیا میں کب داخل ہوتی ہے اور کب نہیں داخل ہوتی اس سلسلہ میں چار مذاہب ہیں۔

(۱) الی کا مابعد اس کے ماقبل میں مطلقاً داخل ہوگا (۲) مطلقاً داخل نہ ہوگا (۳) اگر مابعد ماقبل کی جنس سے ہو تو داخل ہوگا ورنہ نہیں، (۴) اگر غایت ماقبل کا جزء نہ ہو بلکہ بذات خود قائم ہو تو غایت ابتدا اور غایت انتہا دونوں مغیا میں داخل نہ ہوں گی جیسے ”لہ من ہذہ الحائط الی ہذہ الحائط“ دونوں دیواریں اقرار میں شامل نہیں ہیں، — اگر غایت بذات خود قائم نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں (۱) اول کلام غایت کو شامل ہوگا یا نہیں، اگر شامل ہے تو غایت کا ذکر اس کے ماسوا کو حکم سے خارج کرنے کے لئے ہوگا، اور خود غایت مغیاء کے حکم میں داخل ہوگی جیسے ”ایدیکم الی المرافق“ میں مرافق بذات خود قائم نہیں ہے، اور اول کلام یعنی ایدیکم غایت کو شامل بھی ہے — اگر اول کلام غایت کو شامل نہ ہو یا شامل ہونے میں شبہ ہو تو اس صورت میں غایت کو اس لئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ حکم کو کھینچ کر غایت تک لایا جاسکے، لیکن غایت خود ماقبل کے حکم میں داخل نہ ہوگی جیسے ”اتموا الصیام الی اللیل“۔

وفی للطرف:- حروف جارہ میں ایک حرف فی ہے، جو ظرفیت کے لئے آتا ہے، فی کے ظرفیت کے لئے ہونے میں تو کوئی اختلاف نہیں، البتہ اگر فی ظرف زمان کے لئے استعمال ہو تو فی کو حذف کرنے اور نہ کرنے میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف ہے، اختلاف حذف وعدم حذف میں نہیں ہے، بلکہ حذف کرنا سب کے نزدیک جائز ہے، لیکن یہ اختلاف اس میں ہے کہ فی کا مابعد ماقبل کے لئے کب ظرف بنے گا اور کب معیار بنے گا، — تو صاحبین کے نزدیک تو فی کو حذف کرو یا نہ کرو دونوں صورتوں میں فی کا مابعد اس کے لئے معیار ہوگا، لہذا اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق عذا یا فی غد دونوں صورتوں میں اگر شوہر نے کوئی وقت کی نیت نہیں کی تو غد کے اول حصہ میں طلاق واقع ہو جائے گی، اور غد کے تمام اجزاء میں عورت مطلقہ ہو کر رہے گی، اور اگر شوہر نے غد کے آخری حصہ کی

نیت کی تو دونوں صورتوں میں دیانۃ نیت معتبر ہوگی، قضاء معتبر نہیں ہوگی۔

امام صاحب فی کے ذکر اور حذف میں فرق کرتے ہیں، چنانچہ فی کو ذکر کرنے کی صورت میں فی کا مابعد ماقبل کے لئے ظرف ہوگا، معیار نہ ہوگا، اور فی کو حذف کرنے کی صورت میں مابعد ماقبل کے لئے معیار ہوگا، لہذا انت طالق غذا کہہ کر اگر شوہر نے کوئی نیت نہیں کی، تو اول غد میں طلاق واقع ہوگی، اور اگر آخر غد کی نیت کی ہے تو قضاء اور دیانۃ نیت معتبر ہوگی۔

امام صاحب کے مذہب پر اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا ”ان صمت الدهر فعبدی حر“ تو یہ قسم ابد پر واقع ہوگی، پس حالف نے زندگی بھر روزے رکھے تو غلام آزاد ہوگا، ورنہ نہیں، اور اگر ”ان صمت فی الدهر“ کہا تو یہ قسم ایک ساعت کے روزے پر واقع ہوگی، پس اس نے روزہ کی نیت کر کے تھوڑی دیر روزہ رکھ کر افطار کر لیا تو بھی حانث ہو جائے گا۔

اگر فی کا حقیقی معنی متعذر و توجہاً فی مقارنت کے لئے ہوگا، جیسے کسی نے کہا ”انت طالق فی دخولک الدار“ تو دخول طلاق کے لئے ظرف نہیں بن سکتا ہے، اس لئے فی مقارنت کے لئے ہوگا، اور مطلب یہ ہوگا کہ تجھ کو اس حال میں طلاق ہے کہ یہ طلاق تیرے دخول دار کے ساتھ مقارن ہو، پس دخول دار سے طلاق پڑ جائے گی، کیونکہ دخول دار سے پہلے طلاق کے دخول دار سے مقارن نہ ہونے کی وجہ سے طلاق نہ پڑے گی۔

وَمِنْ ذَلِكَ حُرُوفُ الشَّرْطِ وَحَرْفُ اِنْ هُوَ الْاَصْلُ فِي هَذَا الْبَابِ وَاِذَا يَصْلُحُ
لِلْوَقْتِ وَالشَّرْطِ عَلَى السَّوَاءِ عِنْدَ الْكُوفِيِّينَ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعِنْدَ
الْبَصْرِيِّينَ وَهُوَ قَوْلُهُمَا هِيَ لِلْوَقْتِ وَيَجَازِي بِهَا مِنْ غَيْرِ سُقُوطِ الْوَقْتِ عَنْهَا
مِثْلُ مَتَى فَإِنَّهَا لِلْوَقْتِ لَا يَسْقُطُ عَنْهَا بِحَالٍ وَالْمَجَازَاةُ بِهَا لَا زِمَةٌ فِي غَيْرِ
مَوْضِعٍ إِلَّا سَتَفْهَامٌ وَيَا ذَا غَيْرُ لَا زِمَةَ بَلْ هِيَ فِي حَيْزِ الْجَوَازِ۔

ترجمہ:- اور حروف معانی میں سے حروف شرط ہیں، اور حرف اِنْ ہی اس باب میں اصل ہے۔ اور اِذَا وقت اور شرط دونوں کے لئے مساوی طور پر صلاحیت رکھتا ہے کوفیین کے نزدیک، اور یہی امام ابو حنیفہ کا قول ہے، اور بصریین کے نزدیک اور یہی صاحبین کا قول ہے کہ اِذَا وقت کے لئے ہے، اور اس کے ساتھ جزاء لائی جاتی ہے (یعنی اِذَا شرط کے معنی میں استعمال ہوتا ہے) اس سے وقت کے معنی ساقط ہوئے بغیر، جیسے متی، اس لئے کہ متی وقت کے لئے ہے، متی سے وقت کے معنی کسی حال میں ساقط نہیں ہوتے، اور متی کے ساتھ مجازات لازم ہے موضع استفہام کے علاوہ

میں، اور اذا کے ساتھ مجازات لازم نہیں ہے، بلکہ جواز کے درجہ میں ہے۔

تشریح:- حروف معانی میں ایک قسم حروف شرط ہیں، اور حروف شرط میں ان اصل ہے، اس لئے کہ ان شرط کے علاوہ معانی میں استعمال نہیں ہوتا ہے، برخلاف دوسرے کلمات شرط کے کہ وہ شرط کے علاوہ معانی میں بھی استعمال ہوتے ہیں، اور کلمہ ان چونکہ شرط میں اصل ہے اور یہ حرف ہے، اس لئے اس کی رعایت میں تغلیباً تمام کلمات شرط کو حروف شرط کہہ دیا، حالانکہ ان میں بعض کلمات مثل اذا وغیرہ اسم ہیں۔

پھر یہاں یہ سوال نہیں ہو سکتا کہ ان صرف شرط کے معنی میں نہیں آتا، بلکہ نفی کے لئے بھی آتا ہے، کیونکہ وہ ان نافیہ ہوتا ہے، اور یہ شرطیہ ہے، دونوں الگ الگ قسمیں ہیں، اور یہاں ان شرطیہ سے بحث ہے۔

ان ایسے امر معدوم پر داخل ہوتا ہے جس کا وجود یقینی نہ ہو، یعنی اس میں وجود کا بھی احتمال ہوتا ہے اور عدم کا بھی، لہذا جس کا وجود یقینی ہو اس پر ان داخل نہ ہوگا پس ”ان طلع الشمس“ اور ان وقعت الواقعة نہیں کہہ سکتے، بلکہ اذا طلع الشمس اور اذا وقعت الواقعة کہا جائے گا، اور جس کا عدم یقینی ہو اس پر بھی ان داخل نہ ہوگا۔

واذا یصلح:- کلمات شرط میں ایک کلمہ اذا ہے، نہاۃ کوفہ کے نزدیک اذا ظرف اور شرط دونوں کے لئے مساوی طور پر مشترک ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے، کلمہ اذا جب شرط کے لئے ہوگا تو اس کے تین اثر ظاہر ہوں گے (۱) کلام کا پہلا حصہ سبب اور دوسرا مسبب ہوگا (۲) اذا کے بعد فعل مضارع مجزوم ہوگا (۳) اذا کی جزاء پر فدا داخل ہوگا، اور اگر اذا ظرفیہ ہو تو مذکورہ تین چیزوں میں سے کوئی چیز نہ ہوگی، شرط کے لئے استعمال کی مثال۔

وَاسْتَعْنِ مَا أَغْنَاكَ رَبُّكَ بِالْعِنَى * وَإِذَا أَثْبَبْتَكَ خَصَاصَةً فَتَحَمَّلْ

ترجمہ:- اے مخاطب قناعت کے ساتھ رہا کر جب تک تجھے تیرا پروردگار رغنا اور خوشحالی میں رکھے، اور جب تجھ پر فقر و فاقہ کی مصیبت آپڑے تو برداشت کر۔

دوسرے مصرعہ میں اذا شرط کے لئے ہے چنانچہ شرط یعنی فقر و فاقہ لاحق ہونا سبب ہے اور جزا یعنی تحمل مسبب ہے، وقت کے لئے اذا کے استعمال کی مثال۔

وَإِذَا تَكُونُ كَرِيهَةً أَدْعَى لَهَا * وَإِذَا أَحَاسَ الْحَيْسُ يُدْعَى جُنْدَبٌ

ترجمہ:- اور جب کوئی مصیبت پیش آتی ہے تو اس کی مدافعت کے لئے مجھے بلایا جاتا ہے، اور جب لذیذ کھانا تیار کیا جاتا ہے تو جندب کو بلایا جاتا ہے۔

اس شعر کے دونوں مصرعوں میں مضارع کا مجزوم نہ ہونا دلیل ہے کہ اذا شرط کے لئے نہیں ہے بلکہ وقت اور

ظرف کے لئے ہے۔

نحاة بصرہ کہتے ہیں اور یہی صاحبین کا بھی قول ہے کہ اذا کے حقیقی معنی صرف وقت کے ہیں، یعنی ظرفیت کے لئے ہے، البتہ کبھی مجازاً متی کی طرح شرط کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے مگر ظرفیت کے معنی بھی باقی رہتے ہیں، کیونکہ متی بھی ظرفیت کے لئے آتا ہے، اور استفہام کے علاوہ میں متی کے لئے شرط کے معنی لازم ہیں، صرف استفہام میں متی کے اندر شرط کے معنی نہیں ہوتے جیسے ”متی تسافر“، اور استفہام کے علاوہ میں متی کے لئے شرط کے معنی لازم ہیں، اور اذا کے لئے شرط کے معنی لازم نہیں ہیں بلکہ جواز کے درجہ میں ہے تو جب متی کے لئے شرط کے معنی لازم ہیں اس کے باوجود متی سے ظرفیت ساقط نہیں ہوتی تو اذا کے لئے تو شرط کے معنی لازم نہیں ہیں، تو اذا سے ظرفیت کے معنی بدرجہ اولی ساقط نہ ہوں گے۔

وَمَنْ وَمَا وَكُلٌّ وَكُلَّمَا تَدْخُلُ فِي هَذَا الْبَابِ وَفِي كُلِّ مَعْنَى الشَّرْطِ أَيضًا مِنْ
حَيْثُ أَنَّ الْأِسْمَ الَّذِي يَتَعَقَّبُهَا يُوصَفُ بِفِعْلٍ لَامَحَالَةٍ لِيَتِمَّ الْكَلَامُ وَهِيَ تُوجِبُ
الْإِحَاطَةَ عَلَى سَبِيلِ الْأَفْرَادِ وَمَعْنَى الْأَفْرَادِ أَنْ يُعْتَبَرَ كُلُّ مُسَمًّى بِأَفْرَادِهِ كَأَنَّ
لَيْسَ مَعَهُ غَيْرُهُ۔

ترجمہ:- اور من، ما، کل اور کلمات داخل ہیں باب شرط میں، اور کل میں بھی شرط کے معنی ہیں، اس حیثیت سے کہ وہ اسم جو کل کے بعد ہوتا ہے وہ لامحالہ فعل کے ساتھ متصف ہوتا ہے، تا کہ کلام تام ہو جائے، اور کلمہ کل علی سبیل الافراد احاطہ کو واجب کرتا ہے، اور افراد کے معنی یہ ہیں کہ ہر فرد کا الگ الگ لحاظ کیا جائے گویا کہ اس کے ساتھ اس کا غیر نہیں ہے۔

تشریح:- مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ من، ما، کل اور کلمات چاروں کلمات شرط ہیں، من ذوی العقول کے لئے آتا ہے، اور ما غیر ذوی العقول کے لئے آتا ہے، اور کلمات عموم افعال کو ثابت کرتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ”کلما نضجت جلودہم، میں ہے۔

کلمہ کل کے بارے میں یہ وہم ہو سکتا ہے کہ کل کو کلمات شرط میں شمار کرنا درست نہیں ہے، اس لئے کہ کلمات شرط کا فعل پر داخل ہونا ضروری ہے، اور کل اسم پر داخل ہوتا ہے، اس وہم کو دور کرنے کے لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ کل میں بھی شرط کے معنی ہیں، کیونکہ کلمہ کل اگرچہ براہِ درست فعل پر داخل نہیں ہوتا ہے مگر بواسطہ اسم وہ فعل پر داخل ہوتا ہے، اس لئے کہ کلمہ کل جس اسم پر داخل ہوتا ہے اس اسم کے بعد فعل آتا ہے جو اس اسم کی صفت ہوتا ہے، جیسے کل رجل يفوض امره الى الله فهو سعيد، ہر وہ آدمی جو اپنا معاملہ اللہ کے حوالے کرے وہ نیک بخت ہے

تو یہاں کل اگرچہ براہ راست فعل پر داخل نہیں ہے، مگر اسم کے واسطے سے فعل پر ہی داخل ہے۔
 کل جب نکرہ پر داخل ہوتا ہے تو وہ علی سبیل الافراد تمام افراد کا احاطہ کرتا ہے، اور افراد کے معنی یہ ہیں کہ گویا اس کے ساتھ کوئی اور شریک نہیں ہے، جیسے اگر بادشاہ نے کہا ”کل رجل منکم دخل هذا الحصن اولا فله كذا“ پھر بیس فوجی ایک ساتھ قلعہ میں داخل ہو گئے تو ہر ایک کو پورا انعام ملے گا کیونکہ کل علی سبیل الافراد تمام افراد کا احاطہ کرتا ہے، تو یہ ایسا ہی ہو گیا گویا بادشاہ نے ہر ایک سے الگ الگ پورے انعام کا وعدہ کیا ہو، لہذا ہر ایک کو کامل انعام ملے گا۔ واللہ اعلم بالصواب

تمت بالخير

اللہ اکبر کبیر او الحمد للہ کثیرا و سبحان اللہ بکرة واصیلا اللهم تقبل منا
 انک انت السميع العليم وتب علينا انک انت التواب الرحيم اللهم الحتنی
 بالصالحين واجعلنی من الفائزين، بحرمة سيد الانبياء والمرسلين وعلى
 اله وصحبه وذرياته اجمعين الى يوم الدين۔

حفظ الرحمن ابن عباس پالنپوری (کاوسی)
 خادم تفسیر و حدیث و مکاتب قرآنیہ بمبئی

شارح کی دیگر مفید کتابیں

- (۱) اسلاف کی طالب علمانہ زندگی
- (۲) محبت رسول نقل و عقل کی روشنی میں
- (۳) آسان حج (اردو، ہندی، گجری)
- (۴) خطبات دعوت (جلد اول) بیانات مولانا احمد لٹ صاحب
- (۵) خطبات سلف (جلد اول، دوم، سوم) (علماء کرام سے خطاب)
- (۶) خطبات سلف (جلد چہارم، پنجم) (طلباء کرام سے خطاب)
- (۷) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اخلاقی زندگی
- (۸) تفتۃ الدعوة والتبلیغ (عربی)
- (۹) معراج کا سفر
- (۱۰) شب برأت کا پیغام امت مسلمہ کے نام
- (۱۱) رمضان المبارک تربیت کا مہینہ
- (۱۲) شب قدر کا پیغام امت مسلمہ کے نام
- (۱۳) اعتکاف کی حقیقت
- (۱۴) عید الفطر کا پیغام، امت مسلمہ کے نام
- (۱۵) عید الاضحیٰ کا پیغام امت کے مسلمہ کے نام
- (۱۶) حج کا پیغام امت مسلمہ کے نام
- (۱۷) حجتہ الوداع (اردو، عربی)
- (۱۸) مسجد اللہ کا گھر ہے